Más de 500 años de Cultura en México

Lidia Gravillo Vázquez
coordinadora

Margarita Alegría de la Colina
Francisco Espejo López
Rosaura Hernández Monroy
Elsa Muñiz García



Más de 500 años de Cultura en México



Más de 500 años de Cultura en México

Lilia Granillo Vázquez (Coordinadora)

1a. edición octubre de 1994

ISBN: 970-620-590-X

Este libro fue realizado gracias al apoyo financiero otorgado mediante convenio por la Dirección General de Investigación Científica y Superación Académica de la Secretaría de Educación Pública (DGICSA-SEP).

"Esta obra se publica en el marco del XX aniversario de la UAM"



Impreso en México
Printed in Mexico

Indice

Más de 500 años de cultura en México y los próximos 500 años...

En febrero de 1993, gracias a las generosas colaboraciones de la Secretaría de Educación Pública y de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, una treintena de investigadores y profesores universitarios, se reunieron en mesas redondas y conferencias para debatir en torno al Quinto Centenario de 1492. La complejidad de la conmemoración de lo que alguna vez se llamara con culpable ingenuidad Descubrimiento de América o Día de la Raza, conmemoración debatida, criticada y satanizada, e igualmente simplificada o mitificada, no impidió que un antiguo anhelo de colegas se cumpliera.

Puntualmente acudieron los y las convocadas a esa reunión que intencionadamente se llamó II Jornadas Metropolitanas Más de 500 años de Cultura en México y los Próximos 500 años... La intención era revisar, y acaso concluir, la reflexión en torno a los sucesos que acontecieron tras el desembarco de la expedición colombina en América. La fecha clave ya había pasado meses antes; así, necesariamente en febrero siguiente contaríamos con la obligada distancia temporal y geográfica que requiere una reflexión serena, y el horizonte disciplinario que igualmente señala el rumbo de las inquietudes personales o grupales. En nada nos parecía que la reflexión ante el Quinto Centenario fuera anacrónica; al contrario, más de alguno y alguna señaló la conveniencia de seguir escudriñando un hito cultural y existencial del ser humano; lo que algunos estudiosos han considerado como el momento más decisivo en la Historia Universal, luego de la presencia de Jesucristo.

Al menos en México, "la celebrada/ cabeza del indio mundo" –epígrafe de Juan Ruiz de Alarcón–, nuevas tendencias sociales y culturales emergieron tras la conmemoración del Quinto Centenario. Decir que "emergieron" no es incidental; tendencias culturales y suje-

tos sociales, conciencias colectivas e individuales, habían estado aquí desde tiempo atrás; muchas desde antes de la circunstancia que hemos llamado "Más de 500 años...". Ciertamente habían evolucionado y se habían transformado, pero casi siempre padecieron un estado de marginación, infructuosamente tratando de recuperar un espacio propio en este mundo. Por lo mismo, a nadie escapó la trascendencia de la premiación a la indígena cuyo *leit motiv* bien pudiera ser la frase de un forjador de otra cultura, también americana, Ernest Hemingway: "El mundo es un buen lugar, vale la pena defenderlo".

El Premio Nobel de la Paz concedido a Rigoberta Menchú se enmarca, innegablemente en el contexto del Quinto Centenario de 1492. También es innegable que tras ese galardón estuvo y está latente la reivindicación con su germen de esperanza, un aliciente más para que acabe, ahora sí, la sempiterna marginación de los indígenas en América. Tal vez comience a dar sus frutos la incisiva pregunta con la que el indignado José María Vigil, radical liberal y literato, en pleno Porfiriato intentaba contener las contradicciones que aún ahogan a nuestro mundo mestizo:

> "¿Cómo puede explicarse un progreso que ha tocado los últimos límites del racionalismo político, mientras que la cuestión económica, la cuestión administrativa, el ejercicio de derechos primordiales, permanecen en un atraso vergonzoso, estrellándose las más veces en intereses individuales que nada tienen de grande ni de noble?"

Para quienes nos ocupábamos de una reflexión ante los próximos 500 años, después de 1992, otra tendencia que nos convencía de la necesidad de publicar nuestras investigaciones y reflexiones, emergió a principios de 1994. Esta vez, no fue pacífica ni conciliadora, sino todo lo contrario, tremendamente violenta y crítica, pero no por ello menos justa. Ni la opinión pública mexicana, ni la mundial, sospechaban la reacción despertada por las condiciones de vida de los indígenas en la Frontera Sur, de las legiones de Olvidados que cons-

tituyen solamente números desprovistos de humanidad en los índices oficiales –nacionales e internacionales– de Pobreza Extrema. Para algunos, lo insospechado de un alzamiento tan agresivo evidencia un desconocimiento culpable. La negación puede ser un mecanismo de defensa psicológica y social; pero esta negación, en algunos casos, tal vez encubría culpabilidad. Aceptar que se está viviendo momentos críticos, equivale a encontrar el camino que se ha de recorrer hacia la paz y el bienestar comunes.

El pensamiento de Vigil también puede arrojar luz en este conflicto: "La necesidad es un elemento de progreso, siempre que tenga en perspectiva, una esperanza realizable". Otro gran humanista americano también proporciona, en una máxima, un principio vital y de acción recomendable para los dos o más bandos en pugna; especialmente valioso en los momentos políticos, siempre lacerantes: "Nunca ha habido una buena guerra, ni una mala paz" (Benjamín Franklin).

Los artículos que constituyen este volumen forman una versión corregida y aumentada de las discusiones e investigaciones que integraron aquellas Jornadas Metropolitanas de febrero de 1993. No se trata, de ningún modo, de meras actas de un congreso; sino de una o varias ideas discutidas y desarrolladas antes, durante y después del Quinto Centenario. Extensión y contenido así lo demuestran. Su naturaleza es interdisciplinaria, como lo es la del grupo de investigadores al cual pertenezco, que convocó a esa reunión y que pudo lograr la confluencia de interesados e interesadas en participar en esta reflexión con miras a difundir los resultados en el presente volumen.

De corte histórico, sociológico o literario, por citar algunos, estos trabajos tienen en común el interés por estudiar determinado aspecto de la realidad cultural relacionada, a veces en apariencia imperceptible, con aquel 12 de octubre de 1492 y las conmemoraciones actuales del Quinto Centenario. Constituyen una contribución para tratar de comprender, mediante el conocimiento y la convicción razonada, el ayer y el ahora. Tal vez podamos asegurar así un mañana mejor y más equitativo.

Puesto que formaron parte de una discusión cultural, han sido organizados conforme a su orientación. Primero van los estudios que se dedican a iluminar los aspectos del conflicto cultural. En "Ideología y crítica en el pensamiento colonial indígena" se analiza el discurso de un cronista nativo de América ante la Conquista; desde la perspectiva de la resistencia indígena se muestra la palabra como un instrumento de defensa. "Centenarios del descubrimiento de América: reflejos de los espacios femeninos" señala los avances y el significado que 1892 y 1992 han propiciado para el desarrollo de la cultura y la identidad femeninas.

En "Estatuas y Centenarios Colombinos" se reseñan acontecimientos históricos vinculados también al Cuarto y al Quinto Centenario, pero cuyo referente es la figura de Cristóbal Colón y su polémico significado cultural y artístico. "500 años: Identidad, nacionalismo y lucha de clases" ofrece una interpretación de las nociones de descubrimiento y nacionalismo mexicanos y americanos, con la valoración del elemento de clase presente en estas coordenadas. "Los dramas de la Conquista" contribuye al estudio de una manifestación literaria poco conocida, y, por lo mismo, evidencia del conflicto cultural a que diera pie la llegada de Colón a América.

El índice sigue luego una organización geocultural: van primero unos apuntes de cultura europea y luego, vía la cultura colonial, el libro se reubica en la cultura americana. Así, "Mito paradisíaco en los escritos de Cristóbal Colón" y "La disputa de América, revisión obligada", versan sobre las ideas europeas acerca del Continente Americano; mientras que "Nueva España: madrastra de propios y madre pía de extraños" analiza el fin de la Utopía Indiana. Por su lado, "Los primeros contactos de Asia con América" elabora una erudita disquisición en torno a la navegación entre América y Asia y la vinculación cultural que siguió a la comunicación marítima. "Abrir lo cerrado" es una elocuente valoración de la importancia del barroco y, en última instancia, de la americanización de lo europeo, de la indigenización de los españoles. "Sor María Manuela de Santa Ana: una voz de las mujeres de la Colonia" presenta documentos inéditos,

valiosos en la reconstrucción del pasado femenino colonial, pero, también importantes por constituir evidencia del poder de las mujeres latinoamericanas.

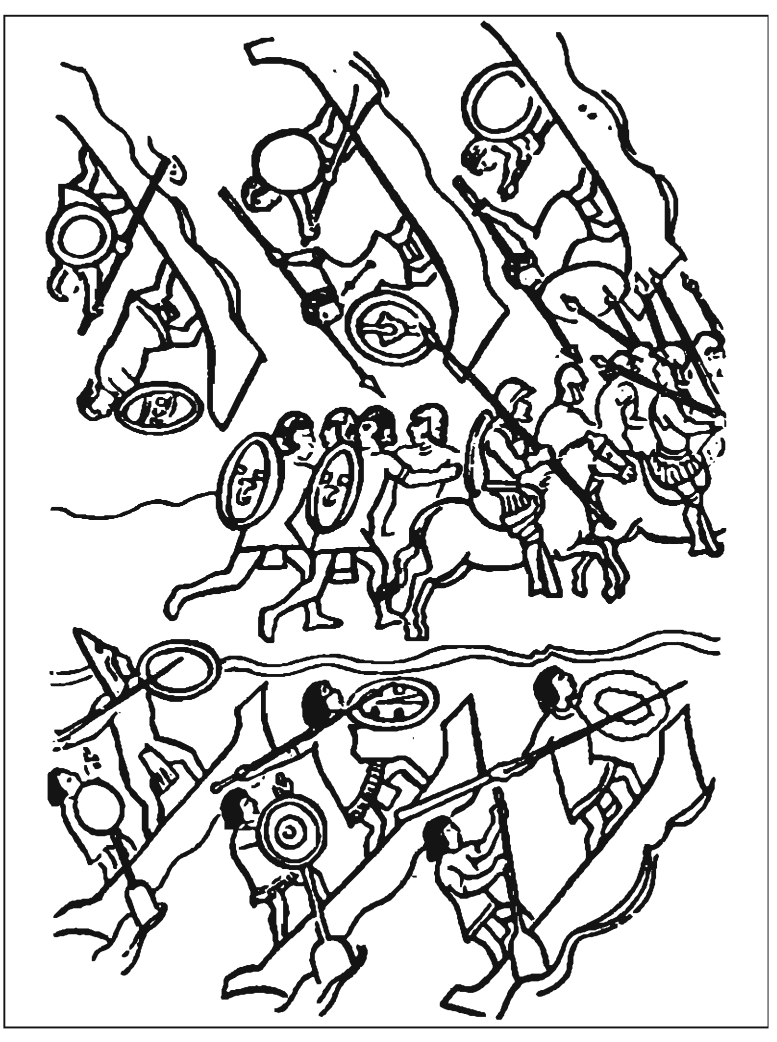
A los trabajos de cultura colonial, se añaden en seguida los de cultura mexicana con dos vertientes, una decimonónica y otra urbana. En la cultura propiamente mexicana se ubica el texto sobre "La Academia de San Juan de Letrán"; y en "La Ciudad de México en la obra de Manuel Payno" se atisba en ciernes la cultura urbana que caracterizará la Capital –la otrora Tenochtitlán– y que queda ampliamente descrita en "400 años después: la Ciudad de México en los años veinte". También de cultura del siglo XX, trata el artículo sobre los inmigrados alemanes, "1492-1942, cuando el 4 y el 9 intercambian lugares", que además proporciona una manifestación cultural mediante la diégesis: un cuento sobre aspectos de la cultura mexicana plasmados estéticamente por la perceptiva mirada germana.

La disposición encontró lugar, antes del cierre, para los artículos que tratan las posibilidades de la reescritura de la cultura, según actitudes y tendencias contemporáneas. En "Apropiación de propaganda de la Reconquista y la Conquista españolas" se analizan las actitudes de protesta social –popularizadas en la década de 1960, la de las contraculturas–; y el contexto son dos novelas latinoamericanas escritas en la segunda mitad de este siglo. Por su parte, en "La revisión de la Historia" aparece de nuevo el universo diegético como lugar de transformaciones de significados y significantes culturales: en este caso, la revaloración de Gonzalo Guerrero, sujeto histórico, como símbolo del conflicto entre lo americano y lo europeo, entre lo propio y lo extraño, entre el "Yo" y el "Otro", conflicto, huelga decirlo, todavía presente.

Tras "Dignidad y colonización en los pueblos latinoamericanos", cierra el volumen una reflexión muy documentada ante el futuro cultural luego del Quinto Centenario. Las consideraciones en torno a la pregunta "¿Qué hacer después del V centenario en México?" proporciona una plataforma humanística, positiva y muy sugerente, de la cual tal vez puedan surgir respuestas acerca del porvenir.

Este volumen reúne diversas posturas académicas e intelectuales ante un mismo fenómeno, el Quinto Centenario, con la intención de mostrar una complejidad que, en última instancia, pretende ser tan variada y heterogénea como la propia Conmemoración de 1992 lo fuera. Es un intento de probar que la diversidad puede encontrar cauces adecuados, respetuosos de la diversidad de los demás.

Lilia Granillo Vázquez



Huida de los españoles por la Calzada de Tacuba en la Noche Triste o Noche de la Victoria.
Códice Florentino

Ideología y crítica en el pensamiento colonial indígena

*Oscar Rivera-Rodas**

El presente ensayo es un esfuerzo por estudiar algunos aspectos de los orígenes de la cultura hispanoamericana en el área andina, como un proceso emergente de los sucesos de 1492, denominados por los europeos "descubrimiento de América". El material de estudio son los pocos textos indígenas que han sobrevivido a la destrucción y al tiempo. Sólo después de un siglo de aquellos acontecimientos empezaron a aparecer en aquella zona los primeros escritos de los intelectuales indígenas que daban testimonio de esos hechos e, implícitamente, del proceso ideológico sobre el cual se asentará la nueva cultura: la hispanoamericana. Destacaré la actitud crítica con que esos intelectuales observaron el acontecer social del establecimiento colonial y la forma como este sistema fue recibido por los aboríge-

* Profesor del Departamento de lenguas romances de la Universidad de Tennessee-Knoxville.

nes. En esta oportunidad acudiré a la obra de Waman Puma de Ayala (Guamán Poma, para otros) para mostrar algunos aspectos de su observación analítica.

Del método de estudio

Las crónicas indígenas me permiten proponer para su estudio una metodología adecuada a los dos tipos de acciones realizados por el sistema colonizador para llevar a cabo el proyecto de colonización. El establecimiento colonial se debe entender –en el marco de estudio de las ideologías– como las operaciones para copiar –calcar, imitar– la concepción europea del mundo en los territorios que los colonizadores sometían bajo su sistema. Esos dos tipos de acciones buscaban la imposición de la nueva ideología y la práctica social (política y militar) de sus agentes; es decir, la acción intelectual y la acción física del sometimiento. Esta incluía desde el desembarco de navegantes, militares y predicadores, hasta el establecimiento de los sistemas admistrativos; aquélla, realizada de modo exclusivo por la catequización de las misiones cristiano-católicas. Si unas acciones emplearon el hierro de las armas y la fuerza de los caballos; las otras tuvieron como arma la prédica, un medio básicamente lingüístico. En consecuencia, la colonización se llevó a cabo mediante dos procesos que la pragmática de la comunicación en nuestros días permite ver claramente: las *acciones* y los *actos de habla*, que remiten a la *praxis* social y al *logos* ideológico del sistema colonizador. Tales son las dos operaciones de la coerción y la interacción que se convierten asimismo en foco de atención de los escritores aborígenes.

El sistema hegemónico de la Colonia, en su empeño por reproducir y propagar el concepto del mundo y los mitos de la concepción cristiano-europea en los territorios conquistados, debía imponer patrones de percepción e interpretación de la realidad acordes a su ideología, su proceso social y su régimen habitual. Sin embargo, las dos acciones que señalo necesitaban ser coordinadas a través de una práctica comunicativa cotidiana –de persuación y amedrentamiento–

para llevar el proceso de transculturización y dominación total a su culminación.

Las crónicas indígenas proporcionan un material rico sobre el tipo de esa coordinación, ello permite al método que empleo plantear las siguientes preguntas que implican el tema específico de estudio. En otras palabras, las crónicas indígenas permiten ver de qué manera se realiza la coordinación entre los patrones de interpretación ideológica y los procesos sociales de la colonización. ¿Fueron las acciones lingüísticas las que orientaron a las acciones no-lingüísticas o, a la inversa, éstas se impusieron a aquéllas? ¿Fue racionalmente efectiva esa coordinación –cualesquiera que hubiera sido su modalidad–, que produjo una acción con sentido en la reproducción y propagación del mundo y modo de vida que los colonizadores pretendían imponer? ¿O no fue efectiva y fracasó, dando lugar a una vida sin sentido, hundida en una crisis ideológica y social?

El discurso de Waman Puma orienta su reflexión por interrogantes que pudieron haber sido las que acabo de exponer, porque su esfuerzo intelectual trata de entender el *logos* por la *praxis* colonizadora y, a la inversa, la *praxis* por el *logos* del discurso colonizador. Las crónicas indígenas distinguen claramente esos dos tipos de acciones. El enfoque analítico del método que propongo permite discernir entre las acciones y los actos del habla, que es, en mi opinión, una de las principales características que diferencia a las indígenas de las crónicas escritas por autores españoles.

Ciertamente, para este método dos tipos de discurso caracterizan a las crónicas de la época colonial hispanoamericana:

a) Por una parte, están los textos escritos por autores españoles, tan convencidos de su papel protagónico de descubridores que se dieron a la tarea de describir la realidad que creían estar revelando o desvelando (como hallazgo o invención) de lo que hoy es América. Mediante una actitud ideológica que rehusaba reflexionar sobre sí misma así como sobre la alteridad del aborigen con el que se enfrentaban, esos autores auto-consideraban su ideología natural, como única y universalmente válida.

b) Por otra parte, los textos de los pocos escritores llamados indios, los que desde su condición indígena pudieron describir –o se les permitió describir– el testimonio de la invasión extranjera de soldados y retóricos. Esa descripción implica una reflexión sobre la ideología y acciones atropelladoras de los españoles como sobre el pensamiento y comportamiento ultrajado de los aborígenes. Estos autores reflexionan sobre sí *mismos* y sobre los *otros*, aquellos que los avasallaban. Estas obras son particularmente ricas en su estructura pragmática compleja. Cuando comienzan a aparecer, a un siglo de la invasión, son el producto de una simbiosis discursiva de la estructura colonial. Su reflejo en la estructura del lenguaje puede ser visto del siguiente modo: tratan de expresar el pensamiento indígena mediante una expresión en castellano, lo cual no es una tentativa fácil ni sencilla. Como toda lengua, la escritura castellana traía ya con sus significantes sus propios significados. Al adoptarla:

b.1.) los escritores indígenas se obligaban a aceptar la ideología propia del sistema lingüístico por el que eran subyugados. Como el pensamiento indígena de la zona andina se expresaba a través de un lenguaje exclusivamente oral –básicamente quechua o aymara– carecía de una escritura a la manera occidental. Al acudir al castellano, ese pensamiento debía aceptar las implicaciones semánticas de las que estaban preñados los significantes castellanos;

b.2.) a su vez, estos significantes europeos se henchían de nuevas concepciones engendradas por el pensamiento indígena. El nuevo castellano indígena –originario de América– al apartarse de la norma europea se hacía distinto; del mismo modo, el pensamiento indígena se alejaba de su propio logos al manifestarse por el lenguaje extranjero del cual se incautaba.[1]

b.3.) La nueva lengua de las colonias hispanoamericanas dejaba de declinarse según la regla común del castellano peninsular y mar-

1 Bien afirma en nuestros días Jürgen Habermas que "el conocimiento de una lengua está, por tanto, entretejido con el saber acerca de cómo son

caba su origen fuera del orden y del sistema que conllevaba esa regla. No se debe dejar de ver un carácter heteróclito de las palabras del castellano de América: se declinaban según sus propias reglas heterodoxas y heterogéneas. No hablo de una declinación meramente gramatical; señalo el declinar en su origen, que ha provocado el menguar y el decaer de la norma y las reglas del sistema que eran transformadas y cambiadas durante su adecuación a la expresión creciente –y en una nueva escritura– del pensamiento aborigen. El carácter heteróclito de esta nueva lengua, en su declinación propia y diferente, rehusa, no admite, renuncia a la norma y al logos central y construye los suyos propios.

La simbiosis discursiva del pensamiento oral indígena que debe expresarse mediante una escritura foránea origina, pues, el rasgo esencial de la heterodoxia y heterogeneidad de las crónicas coloniales hispanoamericanas –escritas por autores hispanoamericanos–, rasgo que las distinguen de las crónicas escritas por españoles cuyo origen está, obviamiente, en el propio lenguaje y en el propio logos de la conciencia e historia peninsulares.

Esa estructura, bajo la mira del examen ideológico del método que propongo, permite distinguir lo siguiente en las primeras crónicas hispanoamericanas:

1) Por una parte, expresiones del discurso cristiano español, es decir, del discurso ideológico oficial y,

2) por otra parte, la reacción indígena propia ante esa ideología coercitiva, reacción por lo general manifestada implícitamente mediante un *discurso crítico*.

Estos dos discursos conforman la estructura típica de estas crónicas. Las crónicas escritas por españoles se desprenden de un sistema

---

efectivamente las cosas y las situaciones en el mundo que esa lengua nos abre". (*Pensamiento postmetafísico*. Trd. M. Jiménez Redondo. México: Taurus, 1990).

ideológico único que debe imponer sus nociones sin lugar al diálogo o discusión, ya sea por seducción o intimidación, puesto que se considera esencial, verdadero, ecuménico y absoluto. Las crónicas indígenas, en cambio, muestran una oscilación entre la ideología foránea que deben aceptar al asumir el sistema cultural y lingüístico, y la crítica a la misma a partir de su pensamiento y lenguaje propios. A diferencia de la postura de los colonizadores, la posición indígena se abre al diálogo, a la discusión, puesto que descubre la diferencia y la alternativa respecto a la presunción de creerse único, propia del pensamiento dogmático europeo. Este, a su vez, se resiste siempre al diálogo, seguro de considerarse a sí mismo producto y a la vez productor del saber único –que debe reproducirlo, en consecuencia, en América–, impulsando y justificando la represión física e intelectual desatada contra las comunidades nativas. No se puede entender de otro modo el dogmatismo cristiano que se identificó a sí mismo como la ideología verdadera y persiguió a la originaria como falsa.

La persecución ideológica hispánica se origina en el esquema de la contraposición de las nociones de *verdad/falsedad*. Frente a su pretendida y supuesta verdad obligó al pensamiento indígena a reconocerse falso, o sea a desconocerse. Ese fue uno de los problemas principales que debía ser definido y resuelto por los intelectuales aborígenes, como lo señalaré ahora en Waman Puma. Considero que el enfrentamiento a ese problema es un elemento inmanente en los escritos de todo cronista indígena: reflexionar sobre esa categoría de *verdad* y *falsedad* de la que habla el discurso europeo. Waman Puma obtiene conclusiones extraordinariamente lúcidas en su reflexión, como se verá en adelante.

Heterodoxia del discurso colonial: del Otro

La obra de Felipe Waman Puma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1613), aunque ha sido tratada por la historiografía tradicional como los escritos de un indígena dentro del uso de las

obras de instrucción religiosa cristiano-católicas,[2] debe ser vista sobre todo como la reacción crítica del pensamiento indígena al pensamiento español de la Conquista. Dado que el pensamiento oficial de la Conquista ha sido esencialmente religioso (conquistar territorios y pueblos para Dios), la crítica a ese pensamiento se ubica forzosamente en esos límites.

El autor inicia y presenta su obra con un breve texto titulado "Carta a sv Magestad". Ese texto permite estudiar los elementos esenciales de la instancia de su producción, antes de intentar reconstruir su intencionalidad. La estructura comunicativa de esa carta demuestra, a primera vista, la aceptación del sistema ideológico colonial. Este autor no lo niega; lo asume y trata de dominarlo como base de las operaciones hermenéuticas que a través de su escritura ejecutará después. Desde el momento en que el autor escribe al rey para ofrecerle su obra, acepta y reverencia esa autoridad monárquica, y el libro que acaba de escribir tiene el propósito de conservar y defender el código ideológico colonial, es decir, el cristianismo católico. Sin embargo, no deja de expresar claramente que corresponde a otro saber, a otra (*hetero*) opinión (*doxa*). Reafirma su situación heterodoxa, de quien, inconforme con la posición oficial, pronuncia otra opinión. Me acercaré a los elementos principales de la estructura de esa carta para ver tres fundamentales: autor, texto, lector. Es decir, cómo aparece el autor, cuál es la intención de su obra y, finalmente, cuál el sentido de la lectura que el texto propone.

Autor. De sí mismo, Waman Puma afirma que escribió su obra "no hallando supgeto en mi facultad" y superando la "rudeza de mi engenio y ciegos ojos y poco uer y poco sauer, y no ser letrado ni

2 Esta es la opinión de la mayoría de los comentaristas de este autor. Véase la introducción de Rolena Adorno en la edición crítica de la obra: Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Ed. J. V. Murra y R. Adorno. Trd. y análisis del quechua por J. L. Urioste. 3 vols. México: Siglo XXI, 1988.

dotor ni lisenciado ni latino". Además, se conformó "a unas historias cin escriptura nenguna, no más de por los *quipos* y memorias y rrelaciones de los yndios antigos de muy biejos y biejas sabios testigos de uista, para que dé fe de ellos, y ualga por ello qualquier sentencia jusgada"(8).[3]

La discusión de este fragmento debe llevar a reconocer que Waman Puma no se presenta ni "letrado ni dotor ni lisenciado ni latino", puesto que esas nociones correspondían entonces a la cultura europea y a su lenguage, así como a su sistema de instrucción. El letrado era una persona entrenada en el empleo de las letras, esto es la lectura y la escritura, instrucción inexistente en la cultura oral del autor. El licenciado y el doctor eran personas con grados específicos del mismo sistema. El latino, por su parte, estaba instruido en el manejo del latín, lengua predilecta asimismo del clero católico. Este escritor indígena es, ciertamente, ajeno al sistema de instrucción europeo: ajeno a su letra, ajeno a su logos y ajeno a su cultura occidental. Por eso advierte de su desconocimiento del saber que proporcionaba esa instrucción, para el cual –dice– tiene ciegos los ojos y poca noción o noticia: "ciegos ojos y poco uer y poco sauer". Muy consciente de su cultura e identidad, sin embargo, muestra claramente las modalidades, usos y tradición de su naturaleza aborigen. Afirma muy directamente que su propio saber procede de otras fuentes: de la práctica social oral, cuyos relatos se conservaban en la memoria de los hombres y las mujeres de mucha edad que retenían, asimismo, *otra sabiduría*. Además, otro sistema de registro compendiaba las cifras del saber indígena: el sistema de los *quipos*, o sea *otro lenguaje*. Por eso, la cultura andina se sustentaba en "unas historias cin escriptura nenguna, no más de por los *quipos* y memorias y rrelaciones de los yndios antigos de muy biejos y biejas sabios testigos de uis-

---

3 Para las citas empleo la numeración consecutiva del texto original, propuesta en la edición de Murra y Adorno. Se advertirá fácilmente en la escritura de Waman Puma su caracter heterodoxo (y heteróclito).

ta". Waman Puma se presenta ante el rey tal como es: *otro ser*, poseedor de *otro saber* y *otro lenguaje*, propios de *otra cultura*. El conocimiento de este autor indígena procedía, pues, de otros patrones de interpretación: cifra de quipos y memoria de ancianos. De ahí que ante el *mismo* rey europeo, este escritor indígena se presenta en la condición radical y consciente del *otro*. El pensamiento aborigen –subrayo este carácter de suma importancia– descubre y experimenta –¡existe en!– la condición de la *alteridad*. Quiero decir que los aborígenes encuentran y asumen –antes que los europeos– la alteridad, lo que les permite reafirmar su identidad. Así lo hace claramente Waman Puma. El discurso europeo de la época gira alrededor de sí mismo, inmerso en su propio *cógito*, siendo siempre *él mismo* y *el mismo* siempre, ignorando la *alteridad*.

Obra. La carta dice que la obra es "la historia y desendencia y los famosos hechos de los primeros rreys y señores y capitanes nuestros agüelos y des prencipales y uida de yndios y sus generaciones y desendencia desde el primero yndio llamado *Uari Cocha Runa*..." (8). Asimismo, esta historia involucraba también a los incas, la conquista y los conquistadores, a los españoles e indígenas "y todo el rreyno del Pirú de las Yndias" (9). Esta obra comprende, pues, relatos de los *mismos*: los incas y su ascendencia, así como de los *otros*: los españoles de la conquista y su descendencia. La historia de los primeros debe remontarse a sus orígenes sistematizados por la cultura del Tawantinsuyo; la de los segundos hacia los fines y objetivos de la colonización. La primera tratará de remontarse al saber original propio; la segunda tratará de llegar al entendimiento del saber foráneo que imponía la conquista.

Lector. La carta define al lector para quien la obra será "egenplo y conseruación de la santa fe católica y para la enmienda de las herronías y prouecho para ynfieles de sus saluación de sus ánimas, exenplo y enmienda de los cristianos, ací de los saserdotes y corregidores y comenderos y meneros y españoles caminantes, caciques prencipales y de yndios particulares" (10).

La intención del autor queda destacada en este tercer aspecto. Los

fines de la obra parecen ser más didácticos que historiográficos. La escritura indígena se somete a la ideología extranjera dominante –más aún, adopta la tradición de su escritura– para preservar la ideología y doctrina hegemónicas a través de lecciones para el lector.

Ciertamente, el análisis de la obra de Waman Puma no puede perder de vista este aspecto. Sus comentaristas lo demuestran así al señalarlo como un continuador de la tarea de cristianización (positiva o negativa). No me alejaré de ese punto de vista ligado a la intencionalidad y fines explícitos de la obra. Sin embargo, será necesario plantear una pregunta previa para entender mejor la intención del cronista y para descubrir su estrategia. ¿De qué manera, la historia indígena de la zona andina, particularmente la que corresponde a la época pre-colombina (y pre-cristiana), podrá conservar la fe cristiano-católica, que pertenece a una tradición ajena y extraña a la región historiada? La carta preliminar del autor al rey señala claramente su fin de conservar esa doctrina entre infieles y fieles, es decir, entre indígenas no cristianizados y entre los propios cristianos. Más aún, servirá de "enmienda de los cristianos", sean éstos sacerdotes, autoridades o indios. Dos aspectos básicos pueden ser analizados al respecto. El primero de carácter *pragmático* y el segundo de carácter *semántico*. De ese modo empezaré a responder la pregunta planteada:

a) El primer aspecto define la pragmática de la recepción de la Historia, puesto que señala a dos tipos de lectores implícitos en la obra para los cuales fue escrita. Los indígenas no-cristianos y los cristianos españoles e indios. Pero es necesario advertir que el lector implícito, el indígena no-cristiano, es doblemente virtual si se considera, en primer lugar, la índole extranjera de esa doctrina para aquél y, en segundo lugar, que la Historia está escrita básicamente en castellano, idioma también extranjero para los individuos que desconocieron la tradición de la lectura en su lenguaje oral. Ese aspecto pragmático es esencial en esta obra. Waman Puma interrumpe constantemente sus relatos para dirigirse al lector a través de lo que él denomina "prólogos". Esos textos no son siempre discursos ante-

puestos o que preceden a la obra o a partes de ella; también recapitulan o compendian. La heterodoxia de Waman Puma no sigue las diferencias europeas entre prólogos y epílogos.

b) El segundo aspecto define el campo semántico de la intencionalidad. El autor busca que los lectores cristianos ("Sacerdotes, corregidores, comenderos, meneros y españoles caminantes...") enmienden sus "herronías". Esta búsqueda de la enmienda conduce a una amplia constelación de significados a través de los cuales se puede entender mejor su propósito. Buscar la enmienda es rectificar, moderar, mejorar, remediar, resarcir, compensar. Todas estas acciones tienen una isotopía común en su demanda de cambio y perfeccionamiento. En cada uno de los términos de la constelación de sentidos (en el deseo de rectificar, moderar, mejorar, remediar, resarcir o compensar) se debe ver una actitud crítica uniforme. Waman Puma no deja pues de aludir, en su carta al rey, al sentido crítico de su obra: criticará el comportamiento social de ese reino en la zona andina y la praxis de su ideología cristiana.

Al principio de su obra, el prólogo principal dirigido al "lector cristiano", había comentado los esfuerzos que el autor realizó para aprender castellano y expresar a través de esa lengua el pensamiento indígena contenido en muchas otras lenguas de la región andina, a fin de escribir su libro en provecho de los cristianos. En ese primer prólogo dice: "para sacar en limpio estas dichas historias ube tanto trauajo por ser cin escrito ni letra alguna, cino no más de *quipos* [cordeles con nudos] y rrelaciones de muchas lenguaxes ajuntando con la lengua de la castellana y *quichiua ynga, aymara, poquina colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo*, todos los vocablos de indios...". Reitera asimismo: "Gasté mucho tiempo y muchos años, acordándome que a de ser prouechoso a los fieles cristianos para enmienda de sus pecados y malas uidas y herronías..."(11)

Conjugados ambos aspectos en la carta al rey –aspectos pragmático y semántico–, se observa claramente el propósito crítico empeñado en el cambio y perfeccionamiento de la doctrina en las colonias.

Sin embargo, considerando que para la recepción de esa obra los lectores indígenas son sólo virtuales (por su tradición oral carecen de la experiencia de la escritura, y el castellano no es el idioma propio), el efecto del discurso se concentrará casi con exclusividad sobre el lector español cristiano-católico de las colonias. Puedo adelantar aquí que el texto de Waman Puma busca la rectificación, moderación y mejoramiento de los colonizadores respecto de su propia doctrina. Para acentuar y definir esta hipótesis debo añadir que el lector español de esta obra se enfrentará a un discurso que analiza su comportamiento. A través de esa actitud analítica, el escritor indígena objeta el cristianismo colonizador desde la instancia histórica de las colonias cristianizadas, pero sobre todo desde la situación de la *alteridad* india que observa la *mismidad* solipsista europea. Esa posición analítica y crítica es parte de la índole heterodoxa de las crónicas indígenas.

La aceptación de la doctrina colonizadora por el escritor nativo, le permitió someter esa doctrina bajo un examen que indagaba no tanto la veracidad metafísica (imaginaria y ficticia) de la misma –y enfatizo esto por ser elemento fundamental de la escritura indígena– sino su validez para la práctica social de españoles y aborígenes, así como para el proceso de formación de la sociedad que la ideología de la Conquista debía lograr en sus colonias. Esa aceptación doctrinaria de Waman Puma, desde una posición heterodoxa, es una prueba de la conciencia histórica patente en su obra, conciencia histórica que le permitió entender el presente impuesto por la ideología foránea (la *mismidad* europea); a la que sin embargo observó desde su tradición indígena y su propio pasado histórico (la *alteridad* respecto de aquélla). Ese entendimiento se realiza a través de la observación de las dos modalidades de acción referidas al principio de este artículo y en relación con el método propuesto: operaciones lingüísticas y no-lingüísticas, *actos de habla* y *acciones*.

Desde su posición de observador social, su examen transcurre constantemente, en primer lugar, de la ideología a las acciones e, inversamente, de las acciones a la ideología. En segundo lugar, a partir

de la ideología foránea examina también la propia ideología indígena, desde la cual vuelve a observar la cristiana. Los resultados que obtiene son asombrosos por su lucidez y certeza.[4] Descubre que la ideología cristiana ni orienta ni coordina las acciones de los propios colonizadores y que el proceso de formación social y cultural carece de sentido y objetivo. De esa teleología que el cristianismo dijo perseguir siempre y que la quiso mostrar como el fin que debía alcanzar toda sociedad en lo que esa doctrina presupone un más-allá escatológico del mundo natural.

Conciencia histórica e ideología: indianización

Para profundizar lo expuesto analizaré una de las primeras secciones de la obra (que siguen a la carta al rey), referida a la historia andina y que explica cuántas y cuáles fueron las generaciones antecesoras de los incas. Es una sección mediante la cual el autor intenta una interpretación de la prehistoria de su nación.

De acuerdo a Waman Puma, cuatro edades precedieron a los incas. La primera habría salido del Arca de Noé. A falta de un relato propio y razonable sobre el origen del pueblo incaico, toma en préstamo el argumento de uno de los mitos bíblicos para reutilizar la conocida leyenda del Diluvio Universal. Esa primera generación de habitantes andinos, en realidad de orígenes desconocidos, es llamada por el cronista *Uari Uari Cocha Runa* (cuya traducción sería "los de la aurora") y habría durado 830 años. De ella dice: "Todo su trabajo era adorar a Dios, como el profecta Abacuch, y dezían ací a grandes boses: 'Señor, ¿hasta cuándo clamaré y no me oyrás y daré bozes y no me responderás?'... Con estas palabras adoraua al Criador con la poca sombra que tenía. Y no adorauan a los ydolos demonios *uacas*".

4 Lo digo así porque algunos comentaristas de las crónicas de Waman Puma han visto en éstas una ingenuidad candorosa, ignorando el rigor racional y crítico de este intelectual indígena.

Waman Puma hace aquí también uso inevitablemente del léxico propio de la ideología dominante que incluye en su sistema teológico la polaridad "criador" o "Dios", por un lado, y "demonio" o "diablo", por otro. Es difícil evadir el léxico castellano al que traduce la ideología nativa, al usar términos (conceptos y palabras) del sistema foráneo. De acuerdo a este esquema, la primera generación de aborígenes permaneció al margen de la influencia diabólica. Sin embargo, esta gente cesó en su esperanza y fe en Dios y "todo perdieron. Y ací ellos se perdieron tanbién" (41). El cronista no deja de elogiar a esos primeros habitantes de la región por su comportamiento religioso y ético consecuente en la coordinación de sus actos lingüísticos y sus acciones. Desde su situación –la instancia pragmática e histórica de la escritura de su texto en 1613, en pleno proceso de colonización–, pone énfasis al agregar que "esta gente cada uno fueron casados con sus mugeres y ueuían cin pleyto y cin pendencia ni tenía mala uida, cino que todo era adorar y servir a Dios con sus mugeres" (51). Esta nota breve, sobre el casamiento estable y la vida sin pleito y sin pendencia de esa primera generación, no es un simple enunciado que refiere un aspecto prehistórico incomprobado e incomprobable; ese enunciado refiere sobre todo –por contraposición implícita– un hecho cierto y comprobable en la sociedad colonial: denuncia los casamientos inestables y la vida con disputas y litigios. El cronista llama la atención del lector sobre la convivencia de los primeros indígenas para mostrar, contrariamente, la ausencia de ese modo de vida ejemplar en el régimen cristiano colonial. Sólo más adelante el lector de esta crónica entenderá la insistencia con que el autor denuncia el abuso de la mujer indígena –soltera o casada– por los conquistadores y predicadores que provoca la inestabilidad de los matrimonios. El párrafo final del relato ratifica el elogio inicial: "¡O, qué buena gente! aunque bárbaro, ynfiel, porque tenía una sombrilla y lus de conosemiento del Criador y Hazedor del cielo y de la tierra y todo lo que ay en ella". Exhorta a reconocer e imitar ese ejemplo. La relación termina con la siguiente advertencia: "Ued esto, cristianos lectores,

de esta gente nueba y prended de ellos para la fe uerdadera y serbicio de Dios, la Santícima Trinidad" (52).

Una breve conclusión de ese relato permite señalar la intención del mismo. De acuerdo a este cronista, el cristiano debe aprender la vida piadosa y correcta de los antiguos aborígenes, no-cristianos. La fe y la conducta de los indios debe iluminar a los cristianos. O en otras palabras, Waman Puma propone y exhorta la indianización –esto es, el perfeccionamiento– del cristiano.

La segunda edad llamada *Uari Runa* tuvo, según el cronista, una duración de 1300 años aproximadamente. Aunque mantuvo básicamente una actividad religiosa como sus antecesores, inició la producción agrícola, a diferencia de la primera que no tenía oficios "ni artificios ni beneficios ni guerra ni casa ni ninguna cosa, cino entendían rronper tierra uirgen y hazer andenes en las quebradas y en las peñas". En este segundo relato, la intencionalidad del cronista destaca también dos hechos: el respeto mutuo y el sentimiento de religiosidad de los miembros de esa sociedad. Escribe, por una parte: "rrespetaron a sus padres y madres y señores y a unos y con otros se obedecieron"; por otra parte: "Tenían los yndios antigos conocimiento de que abía un solo Dios" (55). Como en el caso anterior, estas afirmaciones remiten de modo indirecto a la instancia de la enunciación del mismo cronista de la siguiente manera. Considerando que este discurso se ocupa de una sociedad prehistórica, antecesora de la civilización inca, tiene su referente instalado en esa instancia espacio-temporal pasada que es puesta en relación de oposición con el presente que ocupa el cronista.

El lugar en que éste escribe es el espacio-temporal (el "aquí") de la sociedad colonial en 1613 (el "ahora"). Estas coordenadas espacio-temporales entran en relación con el "allá" de las primeras edades indígenas en el pasado remoto del "entonces". En esa interacción y contraposición de coordenadas espacio-temporales, Waman Puma estructura su discurso y genera el sentido del mismo. Y si el cronista destaca los valores del pasado es porque esos valores están ausentes en el presente. Si se asombra de que los indígenas de la segunda ge-

neración respetaran a sus "padres y madres y señores y a unos y con otros", es porque ese respeto había desaparecido en el presente. Bajo la forma de un recurso retórico, este discurso desarrolla su crítica y su protesta. En la ausencia de valores en el presente, debe elogiar los valores del pasado prehistórico, lo que quiere decir que para observar los valores de la sociedad colonial cristiano-europea, tiene en mente el único modelo que conoce: el comportamiento ético en su tradición e historia que, en el momento de la escritura, estaban paradójicamente siendo destruidas.

Esta observación es esencialmente crítica, como se ve, aunque está manifestada de modo indirecto. No podía ser de otra manera si quería evitar la censura inquisitorial y su represión. Al final del relato, un solo enunciado está dedicado a la manifestación explícita de esa crítica y dice: "Mira, cristiano letor, desta gente bárbara: Bosotros no la tenéys ací, luego lo perdés. Prended destos y seruid a Dios Nuestro Señor que nos crió" (56). Ratifica la intención de indianizar la práctica cristiana, inconsecuente con sus propios principios, de los colonizadores europeos.

La tercera generación, llamada *Purun Runa*, fue una de las más extendidas. El cronista acude a la metáforas del mar para referir el estado de su población. Escribe: "Y biuieron y multiplicaron esta gente muy mucho como la arrena de la mar que no cauia en el rreyno de yndios y multiplicaron mil treynta y dos y ciento años".[5] Más adelante insiste en que "abía gente, como hormiga multiplicaron", lo cual obligó al Estado a establecer sus propias leyes y su propio orden. Básicamente, esta edad prosiguió de "buena sangre" (57). El respeto a sus propias normas le permitió precisamente desarrollarse:

5 Los editores advierten que "treynta dos" se tachó en el original. Ante la dificultad de identificar la intención de quien hizo la tachadura, se puede pensar que el enunciado refiere un tiempo que oscilaría entre los 1000 y los 1320 años, lo cual tampoco es de interés fundamental en este caso.

"Adoraua con ello a Dios y ací no le enbiaua Dios su castigo a esta gente. Y ancí multiplicó mucho" (59). El cronista reconoce que esos indígenas finalmente no sabiendo ni leer ni escribir, "estubieron de todo herrado y ciego, perdido del camino de la gloria" (60). En este punto, abre otra comparación implícita y censura respecto a los españoles y su proceso de adoctrinamiento y formación social. A diferencia de esta tercera generación de indígenas que careció de "escrituras", "profetas" y "apóstoles" para alcanzar un grado mayor de mejoramiento o perfeccionamiento, los españoles, particularmente sacerdotes y predicadores, teniendo "profetas y apóstoles" ni representaban en su práctica social la doctrina cristiana y mucho menos cumplían con su función religiosa, ni siquiera mantenían un comportamiento ético individual. Por lo contrario, su conducta era de mentira, yerros y codicia. Waman Puma es explícito en esa denuncia y censura:

> Ci luego le enbiara Dios a [los indígenas*][6] sus profetas y apóstoles, fueran santícimos hombres que no los enbiara la más peruersa animal que la de los españoles. Teniendo [éstos*] letra y bos de profeta y de patriarcas, apóstoles, euangelistas y santos, enseñándole acimismo la santa madre yglecia de Roma, hierran y mienten con la cudicia de la plata. No ciguen por la ley de Dios ni del [e]uangelio ni de la predicación. Y de los dichos españoles se enseñan [aprenden*] los dichos yndios deste rreyno malos custu[m]bres y no obedesen a Dios ni a sus padres ni a sus madres y a los mayores ni a la justicia, como lo manda Dios (61).

El comportamiento de los predicadores y conquistadores se define por la mentira. Lo que quiere decir que el indígena critica desde una posición interior de la doctrina de los colonizadores, para juzgarlos con sus propios criterios de *verdad/falsedad*, tal como he señalado

6 Estas aclaraciones *subrayadas*, marcadas con un asterisco (*) y entre corchetes me corresponden. Con el asterisco las diferencio de las aclaraciones también entre corchetes de los editores del texto.

en el apartado anterior. Muestra así lo que considera falsedad subyacente en la conducta práctica individual y social.

El relato de esta tercera edad concluye también con una exhortación a los "cristianos letores" a conocer y aprender el modelo de los indígenas: "Aunque no le fueron enseñados, tenían los dies mandamientos y buena obra de misericordia y limosna y caridad entre ellos"; y concluye: "Mira, cristiano letor, aprended desta gente bárbara que aquella sonbra de conoser al Criador no fue poco. Y ací procura de mesclar con la ley de Dios para su santo seruicio" (62). El cristianismo colonial, para mejorar, debe indianizarse.

La cuarta edad llamada de los *Auca Pacha Runa* habría tenido una vigencia de 2100 años. Herederos del comportamiento ético y sentimiento religioso de sus antecesores, los indígenas de esta edad continuaron la misma tradición. Aunque desarrollaron sus aptitudes guerreras, demostraban un amplio sentido de solidaridad social en hábitos similares a los *ágapes* de la antigüedad occidental (esos convites de caridad, concordia y unión). Waman Puma los describe del siguiente modo: "uzauan de misericordia y por ello todos comían en la plaza pública porque se allegasen pobres pelicrinos, estrangeros, güérfanos, enfermos y los que no tenían qué comer" (66). La descripción de esta edad contrapone de un modo más evidente las dos instancias que estructuran su discurso. La instancia pasada de la sociedad indígena es yuxtapuesta y contrapuesta a la instancia del presente colonial.

De ese modo, la instancia del "entonces" indígena se muestra más clara en su papel de modelo (la *arquía*: el principio, el origen, según la concepción griega de los europeos) para la instancia del "ahora" (o de "este tiempo") del estado virreinal europeizante. El cronista escribe que los indígenas "Comían y beuían y se holgauan cin tentación de los demonios, ni se matauan ni se emborrachauan como *en este tiempo* de español cristiano. Son todos borrachos y matadores, canbalacheros y no ay justicia". Asimismo, las mujeres indígenas en el pasado "se cazauan donzellas de treynta años y cuarey[n]ta o cincuenta y algunas que no se casauan murieron donzellas. *Agora* pri-

mero los sazerdotes lo desuirga [*las desvirgan**] con color [*con el pretexto**] de la doctrina" (67, los subrayados son míos). Waman Puma quiere hacer ver que no idealiza a sus antepasados y que éstos no conformaban un grupo humano excepcionalmente dotado de perfección, sino sencillamente una sociedad regida rigurosamente por principios y orden, lo cual –en su opinión– no sucedía en el sistema colonial.

Más todavía, reconoce que aquella sociedad aborigen, "con su poco sauer, cin letra nenguna" logró mantener la justicia y la norma entre sus pueblos, gracias a que "auía grandes castigos de ladrones y salteadores y matadores, adulterios y forzadores de pena de muerte y de mintirosos y peresosos. Auía este castigo por la justicia del rrey y señor" (68). Este es el aspecto que el cronista subraya con mayor énfasis. En la sociedad indígena, el pensamiento y los *actos del habla* coordinaban y orientaban las *acciones* individuales y colectivas, y dotaban de sentido a su organización social: sus miembros vivían sus acciones con sentido. La sociedad colonial, organizada y dirigida por los españoles, por el contrario, carecía de esa rigidez respecto a sus propios principios y eximía de todo castigo a sus agentes; esa impunidad a la transgresión de principios y normas era injusta para la perspectiva de la población indígena y, sobre todo, mostraba el sin-sentido del proceso o proyecto sociocultural que había sido impuesto y del cual se esperaba una concreción de acuerdo a su propia ideología.

Waman Puma señala constantemente esa injusticia y falta de sentido, ya no sólo como un defecto del sistema político-administrativo, sino como un defecto de la práctica ideológica. De ahí que insista en identificar esas fallas, injusticias y ausencia de sentido como fracasos pragmáticos de la doctrina de los cristianos. Insiste en que en aquella edad de los primeros indígenas "abía buena justicia y castigo en los malos. *Agora* más castiga a los pobres y a los ricos le perdona, ¡mala justicia!", y mientras "en quel tiempo los los [sic] rreys yndios y señores y prencipales fueron muy temidos y seruidos y rrespetados, obedecidos por la causa que fueron bien dotrinados y castiga-

dos. *En esta uida* lo echan a perder los españoles y más los zazerdotes y mucho más las justicias y becitadores porque todo es contra yndios y pobres" (70, los subrayados son míos). Explica que si en el tiempo de sus antecesores hubo justicia y sentido en las acciones sociales se debió a que los patrones de interpretación del saber indígena dirigían procesos colectivos genuinos. Agrega: "que abía un solo Dios y rrey y justicia que no como agora a muchos señores y justicias y muchos daños y rreys" (71).

El cronista, sin afirmarlo explícitamente, simboliza la sociedad india con el orden indiviso, y la sociedad colonial con la multiplicidad del desorden. El aspecto que llama la atención de esta crítica es que cada caso es juzgado a través de su propia ideología: la indígena por su doctrina autóctona no-cristiana y la española colonial por su doctrina occidental cristiana. Señala que mientra la primera vivió de acuerdo a sus principios, la segunda no lo hizo. Su lógica es clara. Sus antepasados no eran cristianos y no tenían por qué comportarse como tales. Esto lo recuerda constantemente en pasajes como el siguiente:

> "no sabían qué coza era ayunar biernes ni cuatro témpora guaresma ni guardar fiestas ni contar los domingos, cino contaban los domingos dies días y un año y los mezes de la luna treynta días. Y miraban andar el sol y el rruedo del sol y la luna para senbrar la sementera" (72).

Hacia la conclusión del relato de esta etapa final de la época preincaica, Waman resume las faltas que había señalado en la sociedad colonial hispánica, de acuerdo al recurso más eficiente de su estrategia discursiva: hablar de la presencia de virtudes específicas en la sociedad indígena para aludir a la ausencia de las mismas en la sociedad hispánica colonial. O a la inversa: hablar de la ausencia de ciertos errores en sus antepasados para implicar la presencia de los mismos en el sistema colonizador. Emplea ahora esa segunda variante, al hablar de ciertas prácticas desconocidas por sus antecesores, pero habituales y cotidianas en el sistema que lo sometía: "en

aquel tiempo no se matauan ni se rrobauan ni se echauan maldiciones ni auía adúlteras ni ofenza en servicio de Dios ni auía luxuria, enbidia, auaricia, gula, soberuia, yra, acidia, pereza. Y no auía deudas ni mentiras, cino todo verdad, y con ello una sombrilla del conocimiento de Dios" (73).

El mensaje implícito que recibe el lector de estos textos es que la *verdad* de la antigua sociedad indígena fue sustituida por la *falsedad* de la sociedad colonial hispánica. Ese mensaje, asimismo, permite ver que la instancia de esta escritura se orientó no tanto por la fe en la doctrina cristiana a que la historia occidental le obligaba, como por una auténtica confianza y creencia en su propia historia aborigen. Este es pues el rasgo esencial de la conciencia histórica de Waman Puma.

De todo lo expuesto hasta aquí, se pueden inferir algunas nociones del concepto de ideología en este autor. Para Waman Puma el enunciado lingüístico doctrinario no puede estar separado del comportamiento individual y la acción social del mismo individuo. Acciones lingüísticas y no lingüísticas deben enderezarse hacia la consecusión de fines, es decir, hacia una actividad teleológica. Como para los teóricos y filósofos modernos de la acción, para este cronista indígena, la actividad teleológica es "una intervención en el mundo objetivo, enderezada a conseguir una meta, y causalmente eficaz", como lo afirma en nuestros días Habermas. "Al fin seleccionado bajo puntos de vista valorativos corresponde un estado en el mundo al que se trae a existencia mediante la elección y aplicación de los medios que parezcan apropiados" (*Pensamiento*, 69). Los agentes difusores de la ideología cristiano-colonialista eran incapaces de producir una situación en el mundo objetivo propicia a los fines de su ideología. Difícilmente los indígenas aceptarían como válidos los actos de habla de la prédica, si sus propios agentes predicadores no producían las situaciones apropiadas a sus mensajes.

En ese momento, la formación de la nueva cultura no tenía tampoco las circunstancias favorables para su impulso. O, acaso, esa condición negativa tuvo cierta influencia, con toda su negatividad,

en la formación de esa cultura. Este aspecto, sin embargo –motivo de otro estudio que sale de los límites del presente trabajo– debe tomarse en cuenta para el análisis de la formación de la cultura hispanoamericana.

En sus relatos y descripciones, Waman Puma mantiene subyacente una actitud crítica notable a la acción tanto de los españoles como de los indígenas. Esa crítica es expuesta a partir de la ideología de ambos grupos humanos. Los españoles no observan su doctrina cristiana; los indígenas, en cambio, desde su ideología no-cristiana (o "bárbara", como suele llamársele) asumen un comportamiento acorde con sus concepciones. Aquí radica la índole del modelo social indígena que Waman Puma señala y –para este ensayo de interpretación del pensamiento de este escritor– la propuesta de indianización de los cristianos en las colonias.

Esto conduce al cronista, por otra parte, a observar ambos comportamientos respecto al saber de europeos e indios, cuyo resultado es el siguiente:

a) que la *verdad* estaba con los indígenas, aunque éstos fueran llamados "bárbaros", porque su comportamiento fue de respeto a sus propias concepciones filosóficas y éticas; por el contrario, esa misma actitud no se percibe en los españoles;

b) que no es naturaleza del cristiano ser paradigma, ni es necesario ser cristiano para ser ejemplar.

De este modo, enfrenta los conceptos de *verdad* versus *falsedad* dentro del mismo sistema ideológico hegemónico; para señalar que las condiciones de su validez eran dudosas, puesto que no orientaban las acciones de sus propios agentes y, más aún, eran negadas por los actos cotidianos de estos mismos. No cabía la posibilidad de una efectiva integración sociocultural de los dos sujetos (europeo y aborigen: el *mismo* y el *otro*) en el proceso de formación de la nueva cultura.[7] Por lo contrario, la recuperación del pasado implicaba, para

7 Bien afirma Habermas que "los actos de habla sirven en general a la coordinación de acciones porque hacen posible un acuerdo racional moti-

el pensamiento indígena, el rechazo del presente autoritario, destructor y sin-sentido del sistema colonial: ese presente que se empeñaba precisamente en arrasar la historia y la memoria colectiva de los pueblos aborígenes. La conciencia histórica de Waman Puma no tiene otra opción que reflexionar sobre su propia historia por ser, en semejantes condiciones, paradigma de estabilidad, orientación y sentido.

Conclusiones

Voy a proponer algunas conclusiones sobre el discurso de Waman Puma, visto a través del método empleado y del proceso de comunicación ideológica por el que se realizó el adoctrinamiento de los pueblos sometidos al coloniaje cristiano-español hace cinco siglos.

Primera. El clima moral y social que se observa en la sociedad colonial andina de principios del siglo XVII, es de desorientación y falta de sentido en el forjamiento de la nueva cultura "hispánica" en las colonias.

Segunda. Frente a la doctrina expuesta en el discurso de la predicación, Waman Puma buscaba lo que hoy podría llamarse una *teoría de acción* –siguiendo una de las propuestas de Habermas–[8] según la cual toda ideología debe producir un estado en el mundo objetivo,

---

vado entre varios actores"; por otra parte, "la coordinación de las acciones sirve en general a la integración social de un mundo de vida que los implicados comparten intersubjetivamente" (Habermas, *Pensamiento* 98). Por otro lado, Tzvetan Todorov reconoce que "Al comienzo del siglo XVI los indios de América, por su parte, están bien presentes, pero ignoramos todo de ellos, aun si, como es de esperar, proyectamos sobre los seres recientemente descubiertos imágenes e ideas que se refieren a otras poblaciones lejanas" (*La Conquista de América.* Trd. de F. Botton Burlá. México: Siglo XXI, 1991, p. 14).

8 Me refiero a sus reflexiones de la segunda parte de *Pensamiento postmetafísico* dedicada al "Giro pragmático".

acorde a los fines de esa ideología. Waman Puma comprendía, además, que la doctrina de los españoles difícilmente alcanzaría su actividad teleológica a través de la pragmática de sus acciones.

Tercera. Si la ideología puede ser definida como "un conjunto de juicios de valor" que sirven para "organizar las prácticas sociales"[9] (desde las acciones cotidianas más anodinas hasta la actividad política, económica, cultura y científica), los actos del habla –de la retórica o prédica– habían anunciado acciones que no se llevaron a cabo. Por lo contrario, sus acciones ejecutaban actos de habla que contradecían al discurso de la evangelización.

Cuarta. Waman Puma, en su condición de receptor de esa ideología, pudo observar claramente la falta de realización doctrinaria en la sociedad en que vivía. La predicación, por su estructura esencialmente retórica, buscaba que los aborígenes *comprendieran* el significado de la misma, la *aceptaran* en su expresión y contenidos como *válida*. Los mismos agentes de esa acción lingüística, sin embargo, mediante sus acciones sociales ponían en entredicho ante los indígenas, la información ideológica que transmitían. En consecuencia, en el proceso de comunicación, los fines ilocucionarios de los emisores no contaban con la participación cooperativa de los receptores, que recibían de la acción no lingüística de los emisores otro mensaje que divergía de las pretendidas intenciones lingüísticas. Las intervenciones lingüísticas y no lingüísticas mostraban fines distintos.

Quinta. Es notable la *pertinencia* de Waman Puma en su papel de receptor. Supo recibir correctamente el mensaje de la predicación, y asumir una posición cabal y, sobre todo, de pertinencia pragmática por la cual adoptaba el punto de vista o el criterio de la doctrina recibida, para reflexionar respecto a ella en relación con las prácticas sociales de sus difusores, tanto predicadores como conquistadores. Esa

9 Hago referencia a las definiciones de Peter Zima sobre "Los mecanismos discursivos de la ideología", en *Semiosis* 11 (Julio-Diciembre, 1983), p. 75.

pertinencia le permitió realizar un proceso de clasificación de comportamientos humanos (un *hacer taxonómico*, en palabras de la semiótica actual[10]), gracias al cual reflexionó acerca de las diferencias y fundamentó su discurso crítico. Su censura, especialmente a los agentes de la predicación, se fundamenta en ese contexto. Es decir, los sacerdotes, por corresponder a un sistema ideológico como sujetos de su predicación, eran contingentes y dependientes de su propio discurso; más aún, eran producidos por un discurso que les pre-existía y que debían hacer explícito en su comportamiento. La predicación de la doctrina europea constituía para el cronista un saber *a priori* que necesitaba ser ratificado por el comportamiento ético-social de los mismos agentes difusores como experiencia en el mundo.

Sexta. No puede llamar la atención que los indígenas no aceptaran la ideología foránea colonial, puesto que para Waman Puma la ideología cristiana no fue respetada ni por los predicadores ni por los conquistadores españoles. En consecuencia, el cristianismo en la sociedad colonial andina careció de validez para los propios españoles.

Séptima. La falta de una norma para la práctica social en el sistema cristiano colonial impulsó al cronista indígena a buscar un modelo (una *arquía*: origen, primero) de práctica social en sus antecesores. Esta es la razón por la cual, las primeras edades indígenas se convierten en modelos ejemplares dignos de ser imitados por los cristianos españoles en las colonias andinas. Pero, por otra parte, el rescate de la historia propia le permite mostrar su propia tradición como norma y centro. Esto le permite reconstruir el sentido de sus reflexiones en una circunstancia de desorientación y ausencia de significaciones provocadas por la destrucción del pensamiento indígena.

Finalmente, la reconstrucción de su propia tradición y sentido le

10 Véase Greimas, A.J. y Courtés, J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Trd. E. Ballón Aguirre y H. C. Carrión. Madrid: Gredos, 1982.

permitió a Waman Puma reasumir su identidad aborigen, desde la cual refutó el adoctrinamiento que operaba el cristianismo entre los indios y demandó la indianización (entendida como perfeccionamiento) del cristianismo colonial.

Tales son pues algunos aspectos destacados de la ideología y crítica del pensamiento indígena de Waman Puma frente al proceso de colonización europea.



"Los christianos con sus caballos y espadas e lanzas comienzan a hazer matanzas e crueldades estrañas en ellos. Entravan en los pueblos ni dexaban niños ni viejos ni mugeres preñadas ni paridas que no desbarrigavan e hazian pedazos... Tomavan las criaturas de las tetas de las madres por las piernas e daban de cabeza con ellas en las peñas."

Bartolomé de las Casas: Brevísima relación de la destrucción de las Indias, Cap.: De la Ysla Española, p. 38.

Centenarios del Descubrimiento de América: reflejos de espacios femeninos

*Lilia Granillo Vázquez**

El Centenario de hoy

Este trabajo incluye en su título el término "Descubrimiento de América" por motivos de provocación y no de significado ni de ideología. A pesar de que han transcurrido cinco centenarios desde el 12 de octubre de 1492, en rigor, solamente puede hablarse de un Centenario del Descubrimiento de América: el Cuarto, el de 1892. Sobre todo los dos primeros, los de 1500 y 1600 pasaron desapercibidos en el mundo. Nadie se ocupó de considerarlos fechas memora-

* Licenciada en Letras Modernas de la UNAM, M.A. en Medieval Studies, University of York, actual doctoranda en Letras de la UNAM. Profesora e investigadora titular C del Departamento de Humanidades de la UAM–A, jefa del Area de Estudios Interdisciplinarios de Cultura en México, colaboradora de FEM y de varias publicaciones periódicas capitalinas.

bles, dignas de ser recordadas. En el último cuarto del siglo XVIII, seguramente como consecuencia del advenimiento de la Modernidad, tras la Ilustración, el mundo comenzó a hablar de Colón y del Descubrimiento y un siglo más pasó antes de que la fecha se consagrara como efeméride. Percatarme de este vacío de casi 300 largos años alentó mi curiosidad y provocó, en parte, la investigación que hoy presento. Pero, volvamos al título.

Hoy en día, al Quinto, al de 1992, no puede llamársele impunemente "Centenario del Descubrimiento de América". No por lo de los 500 años, que sí lo son. Ni tampoco por lo de Centenario, que también lo es. Personalmente, a mí me fascinan los cumpleaños; académicamente hablando, proporcionan una buena oportunidad para reflexionar acerca de la realidad y la cultura simbolizada calendáricamente por una fecha.

Por otra parte, creo que sólo algunos ingenuos españoles –mi optimismo inveterado me impide llamarlos malévolos– creían que el V Centenario era un festejo: un acontecimiento que desató violencia contra hombres, mujeres y niños y trastocó comunidades enteras, para beneficiar a unos cuantos, no puede ni debe ser una fiesta. Precisamente la violencia desatada y el devenir de las comunidades heridas, aunado al conocimiento humanístico y sociológico de los nativos de la América india, han condicionado el V Centenario. Por ello, el 12 de octubre de 1992 no puede, como el de 100 años antes, ostentar simplemente el término "Descubrimiento de América".

En nuestro siglo, desde comienzos de la década de 1980, España inició los preparativos para su gran fiesta. Se crearon las comisiones bicontinentales (América y Europa eran los convocados principalmente por la fecha) para organizar los festejos. Sin embargo, desde 1984,[1] el gobierno de México, antes que ninguno otro, se opuso a

1 *Cf.* Gregorio Selser "Lo de América, ¿descubrimiento, invención, encuentro, tropezón? ¿querella nominalista?", en *Nuestra América Frente al V Centenario, emancipación e identidad de América Latina*

que se le llamara "Descubrimiento de América" a *eso* que sucedió aquel 12 de octubre. En realidad, la querella nominalista –como han dado en llamarle a lo de Descubrimiento, Conquista, Encuentro o Encontronazo– empezó unos treinta años antes, desde que Edmundo O'Gorman –mexicano también– escribiera esa bella reflexión identitaria titulada *La invención de América*. En ella, O'Gorman argumentaba que la identidad biológica y cultural del Continente Americano y de sus habitantes es una ficción, fruto de la subjetividad eurocentrista de algunos estudiosos. Así alimentaba la desconstrucción, la desmodernización de los Centenarios.

Sólo una mente silvestre puede creer que la querella se reduzca a ser nominalista, cuestión de palabras. El nombre trasciende los límites morfológicos y sociolingüísticos, y en general de todas las disciplinas de estudios que quisieran analizar el término. El asunto no se limita a disquisiciones filológicas, ni siquiera semánticas y semióticas. Actualmente, a fin del milenio y ante el quinquenio, el nombre de "eso que sucedió el 12 de octubre",[2] asume simbólicamente los resentimientos y reclamos de los hispano-americanos ante una asombrada España. Algunos políticos y pensadores en la otrora Madre Patria (otrora en la cultura letrada mexicana, pues uno que otro despistado en alguna región hispanoamericana sigue sustentando aquella maternidad) no comprende por qué los antiguos colonizados, no pueden, como en el Cuarto Centenario, festejar el Descubrimiento. Aunque otros advierten ya el cambio que la modernidad propició en 100 años. Valdría la pena comprobar el giro de las participaciones académicas en los *Simposios sobre el V Centenario del Descubrimiento de América* organizados en la Península desde 1985, por historiadores, filólogos y humanistas muy serios. Al menos en la Presentación a la recopilación del III Simposio, celebrado en el Colegio Mayor Zurba-

---

(1492-1992), varios autores, Joaquín Mortíz-Planeta, México, 1989. p. 158.

2 Miguel León Portilla cit. por G. Selser, *op. cit.*, p. 160.

rán (1989-1990), se transparenta ya la naturaleza polémica del "Descubrimiento":

> "Con el presente Simposio se pretende dar continuidad a los anteriores celebrados en el Colegio Mayor, que abarcan el arco de tiempo transcurrido desde las *culturas precolombinas hasta la América borbónica.* La finalidad de las sesiones recogidas en este libro es... afrontar el 92 sin ningún complejo porque el español de hoy sabe hacer frente a la historia sin ninguna reserva mental, son el fin de reflexionar sobre lo que supuso en todos los sentidos aquel acontecimiento, por lo que se hace necesario no dejarse envolver por leyendas de ningún tipo, ni rosas ni negras...".[3]

Tal aclaración evoca el dicho popular: "Satisfacción no pedida, acusación manifiesta". Mis subrayados intentar poner énfasis en el valor de identidad de las palabras: ¿quiénes llaman "culturas precolombinas" a las que otros y otras conocemos como prehispánicas?; ¿quiénes hablan de la "América Borbónica", cuando acá eso se nombra antes, después, o durante las reformas borbónicas? En fin, que aunque parezca paradoja, la sola mención de leyendas negras y rosas confiere realidad a lo legendario; y que aquello de "hacer frente a la historia sin ninguna reserva mental", suena a demagogia.

Por cuestiones no tan sutiles como la anterior, el segundo aniversario se vio sublimado en cuestión política, con raigambres culturales, antropológicas, legales y humanistas. Desde un principio se advirtieron las posturas en el mundo académico. Leopoldo Zea, Miguel León Portilla, Rodolfo Stavenhagen, en México; Mario Benedetti, Fernández Retamar y Guayasamín al sur, y otros, fortificaron sus posiciones. En la vida cotidiana y en la pública, las comunidades indígenas alzaron la voz, aún en ciertas regiones no sólo la voz; y se

---

3 Josefina Ranera en *América, siglos XVIII-XX, III Simposio sobre el V Centenario del Descubrimiento de América*, (Celebrado en el Colegio Mayor Zurbarán, Madrid, 1989-1990), Sociedad Estatal Quinto Centenario, España, 1990, p. 9.

arreció el largo debate que aún no concluye. No es mi intención resumir aquí las diversas posturas, ni lamentar los esfuerzos perdidos, me basta con señalarlos e invitar a la reflexión.

No resulta extraño, tras el Quinto Centenario que para el gobierno español, el año de 1992, no fuera tan próspero como imaginaba su "colonialismo trasnochado" (locución de León Portilla). Para muestra basta un botón: la española revista *Cambio 16 América*, el 26 de octubre del año de marras, en su portada proclamaba escandalizada: "Nobel de la Paz a una india en el V Centenario". Luego, sin el menor empacho identifica a 1992 como el *Annus horribilis*, "El año terrible...{que} iba a ser el año de la fiesta y acabó siendo el de la crisis"...[4]

Al menos 1992 fue para México un año próspero, y, en particular para las mujeres mexicanas y latinoamericanas –y estoy segura de que también para una que otra española–, me atrevo a identificarlo como un Centenario Feliz. En tal sentido hablo de centenarios que reflejan los espacios femeninos. Inicio el desarrollo de esta interpretación como un homenaje a la mujer que para mí –y para muchas y muchos otros– resolvió la querella nominalista.

Me refiero a Domitila Chungara, la indígena boliviana[5] que con esa valentía verbal característica de aquellas y aquellos que poseemos las palabras como armas, respondió adecuadamente la pregunta "¿El Quinto Centenario de qué?". Comienza por descartar aquello del Descubrimiento que angustiaba a los nominalistas: para Domitila se trata de la conmemoración de la Invasión de América. No fue una

4 "Las fotos del año" *Cambio 16 América*, grupo 16, España, 18 de enero de 1993 Núm. 1.104, p. 22.

5 En julio de 1987, Asunción Ontiveros, coordinador del Consejo Indígena de Sudamérica (CISA), tras la Quinta Asamblea de Pueblos Indígenas (Lima, Perú), anunció que las organizaciones indígenas continentales se movilizarían para lograr que los gobiernos deroguen las leyes que declaraban al 12 de octubre como "Día de la Raza", "Día del descubrimiento" o "Día de Colón". *Cf.* G. Selser, *op. cit.* p. 163.

conquista, al menos, no una conquista total. Dice Chungara "...en realidad, nuestro pueblo ha estado siempre resistiendo, enfrentándose en la lucha hasta nuestros días y también ha estado haciendo todo lo posible, a pesar de los imposibles, para conservar su lengua, su música, sus costumbres, e incluso su vestimenta. La mayor parte de la población conserva estos valores...".[6]

Acaso en el significado de la resistencia esté la clave del vacío tricentenario del que hablaba al comienzo. Es indudable que por tres siglos Cristóbal Colón estuvo casi ausente de la Historia de los dos hemisferios que logró enlazar con su viaje. Ni siquiera en el legendario Puerto de donde partió, lo reconocen como el descubridor. La ciudad de Palos de la Frontera, en Andalucía, invita a sus visitantes a pasear por "La cuna del Descubrimiento", pero el homenaje se ha dedicado, desde siempre, a Martín Alonso Pinzón, el capitán de la Pinta, nacido en Palos y verdadero autor, según los andaluces, del plan de navegación para cruzar el océano. La controversia suscitada por la figura histórica y política de Colón es interminable. Basta decir que no se sabe a ciencia cierta su origen, ni su lengua nativa, ni siquiera su religión. Como en vida jamás le fue pintado un cuadro, tampoco existe una representación ni una imagen suya confiable (de ahí que la imaginación de los cineastas les permita que lo encarnen en la pantalla lo mismo Tom Selleck que Gerard Depardieu, con todo el sentido de masculinidad y humanidad que cada uno de ellos evoca).

El Centenario de ayer

Sin embargo, a partir del siglo XVIII, la figura de Colón se apodera de la escena y se convierte en protagonista del 12 de octubre; para el siglo XIX, adquiere la dimensión que tuvo hasta 1980. Al mito, se-

6 "Los dueños de està tierra...", entrevista a Domitila Chungara, *Nuestra América frente al V Centenario...* p. 219.

guramente O'Gorman lo llamaría "La invención colombina", pero esta invención no surgió de Europa; esta vez, fue americana.

En efecto, como se sabe, tras la Ilustración, en la Nueva España la conciencia criolla comenzaba a construir lo que llegaría a ser, previa Independencia, la identidad mexicana. Un proceso similar se desarrollaba en el resto de las colonias españolas en América. Mientras, en las Colonias Inglesas, la llamada "American Revolution" –el término angloamericano para la Independencia de los Estados Unidos– en 1776, había logrado desvincular a colonizadores e inmigrantes de la metrópoli inglesa.

Los nuevos ciudadanos comenzaron a distinguirse de los europeos llamándose a sí mismos con un término continental y no regional: "Americans". Así se adueñaron del término en inglés, dominio que se ha extendido a otras lenguas y cuya extensión combatimos unas cuantas y cuantos en español. El gentilicio no fue casual, antes fundamentó la noción de Destino Manifiesto que enarbolan los contingentes imperialistas oriundos de allá. No es mi intención abundar en esta discusión.

A fines de la década de 1770, algunos grupos en las recién independizadas colonias, inmersos en la construcción de una identidad diferente a la de los antiguos dueños, buscaban un pasado común, diferente al de los isleños de Inglaterra. Así, para poblar su historia, los independentistas transformaban a los héroes de la liberación en paradigmas culturales; George Washington destacaba entre los demás. Pero como no deseaban glorificar figuras religiosas, para la vida civil encontraron paradigmas de triunfadores. De manera paralela al culto washingtoniano, surgió un culto colombino. Incluso, cuando llegó a debatirse el nombre del nuevo país, muchos propusieron que fuera bautizado Columbia, en honor al marino de origen desconocido, para entonces ya célebre.

Como producto de esta otra querella nominalista, la nueva Capital se llamó Washington; y Columbia, el Distrito en que se asentaba. Un dato significativo del proceso de colombinización estadounidense lo constituye el hecho de que la denominación Columbia, para pobla-



ciones, universidades, institutos, comunidades y organizaciones, sólo es superado por el apelativo Washington.

El mito colombino está, pues, enraizado en el surgimiento de la nación estadounidense y de la forma de vida estadounidense. En efecto, el concepto de "American way of life" y de "América: land of opportunities" se asienta en el paradigma de la empresa de Colón. El tan sonado individualismo, expresado por Tocqueville en su concepto del "Self-made man", es también parte del mito colombino. Colón, un individuo pobre, pero trabajador y osado pudo triunfar sobre los orígenes humildes y realizar su visionaria empresa contra todo pronóstico. Las posibilidades míticas que encarna Cristóbal Colón están en el fondo del alma del País de las oportunidades.

Desde la capital de la nación que se convertiría en potencia mundial, fue fácil que Colón alcanzara fama universal. En la turbulencia de la lucha independentista, la efeméride de 1792 pasó casi desapercibida: pero para el siglo XIX, Estados Unidos atizó el fuego mítico. Por aquella afinidad entre la Sardina y el Tiburón, que Benedetti señala metafóricamente, España desde entonces hasta ahora, "volvió los ojos hacia los dólares" y vio con agrado y complicidad la reivindicación del empresario patrocinado por la Reina Católica.

En 1882, en New Haven, Connecticut, una organización católica fundó la Orden de Los Caballeros de Colón. Entre sus principios filantrópicos se entremezclaba la noción de que Cristóbal Colón había sido "un profeta, y un vidente, un instrumento de la Divina Providencia".[7] La reputación colombina creció tanto que incluso hubo una campaña que el Papa Pío IX apoyó en principio, para canonizar al navegante. Afortunadamente, el proyecto no prosperó. Pero sí tuvo éxito la iniciativa de festejar el IV Centenario del Descubrimiento de América. Estados Unidos, en este lado del Atlántico, encabezó los preparativos; en Europa, España llevó la cabeza; los dos

7 Stefan. A. Karg, *América Discovers Columbus*, Special Quincentennial Issue, H. & T. Association, Puerto Rico, 1992, p. 24.

continentes enlazados por Colón organizaron sendas Exposiciones Universales.

La Colombina Española, se realizó en 1892 y se llamó "Exposición Histórico-americana de Madrid". En muchas ciudades de la América Latina se sucedieron discursos, poesías y veladas musicales sin fin; así como inauguraciones de estatuas y monumentos; cenas y comidas lujosas. En medio de esos festejos, las mujeres ocuparon los espacios reservados a su género: las de la clase alta, asistieron alborozadas acompañando a sus pudientes maridos; eran comparsas de los hombres, y cuando mejor les fue, declamaron alguna de las muchísimas poesías dedicadas al reivindicado Almirante, ante un auditorio tan cursi como ellas. Las de la clase baja cosieron los vestidos que engalanarían a otras y cocinaron los platillos degustados en las veladas colombinas. Las mujeres del campo, sudaron al criar a los hijos que serían sirvientes de los ricos, cosecharon o pastorearon siempre detrás de sus campesinos. Así me imagino el panorama de la mayoría de las americanas del Cuarto Centenario.

Tal reflejo de lo tradicional no sería digno de comentar en un trabajo académico como éste, si no fuera porque se acompaña de una transgresión a las circunstancias de género. Se trata de un cambio en la condición de opresión de la mujer que, seguramente, marcará una etapa cuando se escriba la periodización de la Historia con perspectiva de género. Y es que, en 1893, año de la Exposición Colombina de Chicago, la mujer invadió un espacio tradicionalmente reservado al hombre y, a diferencia de otras movilizaciones de marginadas que tuvieron poca suerte, aquella invasión trascendió y se convirtió en pionera de la transformación social que protagoniza actualmente la mujer.

El Comité de la "World's Columbian Exposition" de Chicago, desde 1890, había invitado a México a participar con un pabellón en la Exposición. Porfirio Díaz, que como la sardina de Benedetti admiraba los dólares del tiburón, tuvo mucho gusto en responder a la invitación del presidente Benjamín Harrison. Poco después, la Junta de Señoras de Chicago, presidida por Bertha Honoré Palmer, reiteró la

solicitud de que el sector femenino de México estuviera representado. Para el caso, se creó una Junta de Señoras, en agosto de 1892, que presidía Carmen Romero Rubio de Díaz, (la segunda esposa del Dictador, de quien se dice que además de enseñarle buenos modales, "hasta lo blanqueó").

La Junta la integraban las esposas de Los Científicos, como el vulgo llamaba a los ministros de Díaz: la señora de Limantour, la de Lascuraín, la de González Cosío; estaban también las esposas e hijas de los gobernadores estatales. Pero no sólo participaron damas de la alta sociedad. También se incorporó a las maestras y directoras de escuelas; a las literatas y pintoras; incluso las huérfanas y una que otra campesina e indígena alcanzó representación y envió sus trabajos a la Exposición. ¡Algo bueno habría de traer ese cumpleaños!; y ello me permite hablar en favor de aquel Centenario del Descubrimiento, sobre todo al imaginar el estado que hubiera correspondido a estas mujeres si hubieran vivido un siglo atrás.

Para 1892, por primera vez en la Historia Femenina –y de las exposiciones universales– "se concedió a la mujer el derecho, en igualdad con el hombre, de intervenir en un evento social de interés colectivo".[8] La concesión fue producto del movimiento liberador que apoyado por hombres y mujeres germinó rápidamente en Estados Unidos –algo bueno ha de reconocerse también en favor del pueblo estadounidense. La convocatoria en inglés decía que las naciones invitadas debían "enviar cuantos objetos puedan poner de manifiesto del modo más cabal, los recursos, la industria y el progreso en su civilización".

Las Señoras de Chicago se encargaron de promover que mujeres

---

8 Decreto de Benjamín Harrison para conmemorar el IV Centenario, cit. por Ana Elena Díaz Alejo y Ernesto Prado Velázquez (eds.), en *Poetisas Mexicanas, siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*, ed. facsimilar de la de José María Vigil con estudio y notas, UNAM, 1977, México, p. xxvii.

de todo el mundo enviaran los trabajos tradicionales como bordados y labores de aguja, pero también pidieron, aceptaron y favorecieron ostensiblemente las muestra de aquellos que antes se reservaban exclusivamente a los hombres, como los resultados de avances de las científicas y productos artísticos (pintura, música, poesía), incluso filosóficos realizados por mujeres.

De hecho, La Exposición Colombina marcó hitos en los procesos de construcción de la Historia de la Mujer y de la nueva identidad femenina. Al brindar un espacio para exhibir tecnología fabricada por indígenas estadounidenses, o máquinas para lavar y planchar inventadas por obreras, así como la expresividad estética en pinturas o poemas, cerámica o música de artistas, se reconocía la influencia femenina en la diversificación de las industrias, de las manufacturas y de las artes liberales.[9] El Palacio de la Mujer, en la Exposición de Chicago, diseñado y ejecutado por la arquitecta Hayden, de Boston, simboliza la aceptación de la capacidad de acción pública de las mujeres, así como la superación de su papel tradicional circunscrito al hogar, a lo privado. Por primera vez, ambas capacidades femeninas –las públicas y las privadas– compartieron el espacio con las masculinas en el Cuarto Centenario.

Un escritor que asistió a la Exposición, Gonzalo de Quesada, evaluaba la participación femenina así:

> 'En un congreso original se han reunido las damas de todas las naciones, y en palacio aparte –para que se pueda juzgar mejor de sus adelantos– lucen las manifestaciones múltiples de la mente femenina que invade ya esferas que hasta hoy no parecían de su dominio, y prueba, en más de una de ellas, su igualdad, si no superioridad, a la del hombre".[10]

---

9 Ana Elena Díaz Alejo y Ernesto Prado Velázquez, "Estudio Preliminar", *op. cit.*, p. xxxi.

10 'En la Exposición de Chicago. La Mujer de México", Gonzalo Quesada, rep. por Ana Elena Díaz Alejo y Ernesto Prado Velázquez, *op. cit.* p. xii.

Si el Cuarto Centenario marcó una etapa en la historia del género Femenino, el Quinto ha marcado otra, doblemente feliz: la distinción a Rigoberta Menchú Tum, india y mujer, del Premio Nobel de la Paz. En la sociedad actual, marginación sexual y étnica van de la mano, tal vez de ahora en adelante podamos decir que iban de la mano. El reconocimiento universal a esta india y mujer, además de las implicaciones políticas que conlleva, constituye un pronóstico altamente optimista que permite vislumbrar el final de ambas marginaciones, y el advenimiento de maneras pacíficas en la resolución de problemas públicos y privados, domésticos y sociales.

A Rigoberta, muy pocas y pocos la conocían antes de la premiación, apenas y se sabía la causa de la guatemalteca que desde México probaba aquello de lo que hablaba Quesada, la "capacidad de acción pública" que señalaron los reseñistas de la Exposición colombina de Chicago. Ni las mujeres ni las indias son, como antes se creía o prejuzgaba, inferiores en esencia. Es obvia la necesidad de reflexionar acerca de arcos del tiempo como el señalado en el Colegio Mayor Zurbarán.

La distinción del Nobel de la Paz, parafraseando el título del libro de Chungara, "le permite hablar a la mujer". Lo que es más, la causa de una mujer acaparó la atención universal y fue digna de elogio. Y no se trata, para nada, de una causa doméstica, de sumisión tradicional; es una clara acción liberadora: política, humanística y social. Es evidencia de lo que señalan los futurólogos Aburdene y Naisbitt en su libro *Megatendencies for Women*:

> "El universo de la mujer está cambiando el mundo. Extraordinariamente. Gracias a ellas, se está viviendo una verdadera revolución".

Por ello afirmo que, para México y para todas las mujeres, 1992 fue un año feliz; y que la participación femenina en los Centenarios Cuarto y Quinto, pese a limitantes y reservas, reflejan los espacios ganados por la mujer en su lucha por alcanzar una existencia autónoma. Nada detendrá esta marcha.



Moctezuma en prisión.
Códice Florentino

Estatuas y Centenarios Colombinos

*Andrés Reséndiz Rodea**

Cada 12 de octubre, en México se debate sobre la situación del indígena y la identidad nacional ante los descubrimientos colombinos. Esos debates, en 1992, adquirieron auge antes y durante la conmemoración del *V Centenario del encuentro de dos mundos*. Se ha de comentar aún más sobre esos temas luego de que se cumplan más de 500 años de que Colón difundiera en Europa su "descubrimiento" (1493, al retornar de su primer viaje); y a la consideración universal de 1993 como *Año Internacional de los Pueblos Indígenas*. Esta prolongación del Centenario, evoca la situación del siglo pasado, cuando un año después de celebrarse el *IV Centenario del descubrimiento de América* aún repercutían sus efectos con la realización de la *Exposición Universal Colombina de Chicago* de 1893. Este trabajo pretende analizar las condiciones de la participación de México en

* Investigador del Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de Artes Plásticas del Instituto Nacional de Bellas Artes (CENIDIAP–INBA).

los festejos internacionales del *IV Centenario del descubrimiento* y la actitud de la sociedad mexicana ante el monumento que conmemoró el suceso en la capital del país. Finalmente se hace una alusión comparativa con el reciente proceso del *V Centenario del encuentro de dos mundos*.

IV Centenario

Para festejar el *IV Centenario del descubrimiento de América* se realizan dos exposiciones, la Histórico-Americana de Madrid (1892) y la Universal Colombina de Chicago (1893). En esta época, México atraviesa por fuertes problemas económicos debido a las malas cosechas y la baja de la plata. Por ello se llegó a temer que la participación del país en Chicago resultara deslucida, y más aún "que esta circunstancia fuera interpretada de un modo desfavorable en los Estados Unidos".[1]

A pesar de todo, a los certámenes universales del *IV Centenario* nuestro país envió las mejores muestras de sus riquezas naturales, manufactureras y culturales. De sus novedades bibliográficas México presentó, entre otras, *Los Estados Unidos Mexicanos*, de R. de Zayas Enríquez, en cuya introducción el autor especifica que México no podía faltar a la exposición de Chicago, pues aunque se tuviesen que hacer grandes sacrificios "...estamos obligados a mantener, cuando menos, el puesto que hemos alcanzado en otras exposiciones".

Respecto a la riqueza arqueológica con la que contribuyó nuestro país a las exposiciones, la junta encargada de organizar nuestra participación consideró insuficiente el acervo del Museo Nacional para caracterizar a los pueblos prehispánicos. Por ello, se hizo un tenaz acopio de colecciones particulares por compra, donación y préstamo, y se realizaron aceleradas exploraciones en algunas partes del país

1 En *El Siglo XIX*, 11 de octubre de 1892.

con el objeto de completar la muestra. Se consideró necesario "... contribuir con cuanto pueda ilustrar la idea que se tenga de la civilización de las razas que, poblaban nuestro actual territorio, en la memorable época histórica en que Colón descubrió el Nuevo Mundo".[2]

El redescubierto atractivo por el patrimonio arqueológico, propiciado por las dos exposiciones colombinas, contrastó con el abandono en que se le había dejado durante la mayor parte del siglo XIX.[3] El desinterés se debió en parte a que la arqueología y la búsqueda de la nacionalidad empezaron a identificarse hacia fines del siglo pasado, para aceptarse plenamente a principios del XX.

Algunos miembros de la sociedad mexicana decimonónica plantearon rescatar la herencia hispánica como la portadora de los elementos de pacificación y civilización. Otros intelectuales como José María Lacunza meditaron en lo europeo, pues a través de lo español consideraron que existía algo propio "mezcla de godo, bretón o franco".[4] Lacunza se siente mexicano más por sus raíces europeas que por las indígenas. Aunque en la práctica la sociedad asimiló costumbres francesas, ninguna de las dos propuestas anteriores lograron unificar la representatividad del país.

El pasado prehispánico despertó interés, pero hasta fines del XIX los prejuicios de canibalismo y despotismo lo ligaban a la barbarie lo cual impedía su entera aceptación como fuente de la identidad. Sólo con el positivismo se posibilitaría su incorporación al pasado nacional, mediante el planteamiento de superación de los estadios históricos. El esplendor evidente de los restos arqueológicos se ligó así a la

---

2 *El Nacional*, 26 de julio de 1892, p. 2.

3 Las piezas arqueológicas fueron constantemente objeto de saqueos y deterioro. Dentro de los pocos trabajos existentes, al respecto se puede consultar a Clementina Díaz y de Ovando en *Memoria de un debate (1880)*...

4 Lacunza, citado en Juan A. Ortega y Medina, *Polémica y ensayos mexicanos en torno a la historia*, p. 76.

civilización hispana, en una línea de progreso hasta llegar a la sociedad porfiriana.

En los festejos del Centenario Colombino afloraron las inclinaciones a la herencia cultural occidental, como se apreciará en los discursos de la época, aunque en algo impulsaron lo prehispánico, por medio de las exposiciones internacionales de Madrid y Chicago. Esto es explicable parcialmente, por el crédito social que el estado mexicano buscaba al mostrar su apreciación científica por la antigüedad. Como resultado, dichos festejos se enmarcan dentro del conflicto por la búsqueda de la identidad.

Para acompañar los festejos colombinos, en la ciudad de México se presentó la ópera *Cristóbal Colón* de Juan Morales. Se exhibió en el Teatro Nacional, con gran demanda en las entradas por constituir una de las primeras obras de este tipo con autoría mexicana. Se afirmó que la representación causaba en el espectador "un golpe de vista mágico por lo fastuoso de su decorado, y que los ropajes indígenas, aunque algo fantaseosos, estaban tan cerca de lo exacto, cuanto permitía la decencia".[5]

En 1892, cercanas ya las celebraciones del *IV Centenario*, la exaltación de la imagen colombina fue un propósito muy extendido en diversos países. Entre los múltiples festejos se llegó incluso a excesos, pues en algunos periódicos importantes de la época se lamentó el uso de la memoria del genovés, por ejemplo, para solicitar indultos a reos. Surgieron descendientes lejanos del navegante y hasta se tejió una manta de 60 metros de largo con la figura de un monumento a Colón existente en Barcelona. La ironía, reflejo del contradictorio interés, era evidente en titulares y exclamaciones como de "¡Pobre Colón!" y "¡Qué ganas tendrá el buen señor de que se acabe el Centenario!", que se sucedieron.[6]

En torno a la imagen del Almirante de esa época, no obstante esta

---

5 *El Tiempo*, 5, 11 y 14 de octubre de 1892.

6 *El Siglo XIX*, 3 de agosto de 1892, p. 3.

"colonitis", quedó plasmada en los diarios nacionales una disputa procedente de las ideas populares manejadas por la prensa europea. Italia y el Estado Pontificio destacaron el papel individual del navegante como predestinación divina, es decir, ellos exaltaron lo *genovés* en el descubrimiento.

Los hispanistas, por su lado, subrayaron el elemento *ibérico* argumentando el apoyo fundamental de la Reina Isabel y los Franciscanos de la Rábida; el papel patrocinador de la Corona española[7] y la ayuda económica y física de los hermanos Pinzón, etcétera.[8] Estados Unidos también se incorporó a la competencia de los festejos, pero centró sus esfuerzos para desplegar en 1893, en Chicago, la Exposición Universal más grande y suntuosa hasta entonces realizada.

Por su parte, españoles y genoveses se reclamaron mutuamente el papel esencial en el Descubrimiento de América. Entre estas disputas se mencionó que probablemente Colón no fuera el primero en llegar a América;[9] o que, posiblemente de otros conoció indicios sobre estas tierras. En otros comentarios se advierte una inconformidad por el papel subordinado que se otorgó a los colaboradores o patrocinadores hispanos.

En el calor de la polémica, un español censuró la controversia indicando que no era nueva ni era el momento para esas erudiciones

---

7 Los artículos "Colón y el clero" y "Cristóbal Colón y la Iglesia Católica", publicados en *El Siglo XIX*, el 12 y 26 de octubre de 1892 respectivamente, son una muestra de esta polémica. Véase también la obra de Juan A. Ortega y Medina, *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1986)*.

8 Véase "El primer viaje de Colón" en *El Monitor Republicano*, de 16 enero de 1892, donde se revalora a los españoles que acompañaron al almirante en su viaje.

9 Estas ideas, sobre contactos anteriores, fueron usuales en el siglo XIX. Constantemente se establecían conexiones, orientales y hasta europeas, entrelazadas con las más increíbles historias. Como un ejemplo, entre muchos, véase *El Siglo XIX*, de 10 de noviembre de 1892.

históricas. Señaló la inconveniencia de la ocasión para plantear esas conjeturas, pues sólo servían según él para enfriar el ánimo popular y el patriotismo, quizás exagerado pero que "... mantiene en las almas dignas el entusiasmo por todo lo que es grande, virtuoso y heroico".[10] Esto se puede interpretar como la conveniencia de que el ánimo nacionalista mantuviera ocupadas las mentes populares.

En la vida cotidiana de los ciudadanos de México, hacia un mes y medio antes del 12 de octubre de 1892, el *IV Centenario* habrá despertado escaso entusiasmo. Es la colonia española la que empieza a preocuparse porque los festejos se realicen con la mayor pompa posible. La Cámara Española de Comercio, preocupada por la cercanía del acontecimiento, forma una comisión para exaltar los ánimos hacia el festejo.

Dicha Comisión expresó, en la Ciudad de México, que tocaba a España el primer lugar en las celebraciones de aquel acontecimiento y "...correspóndeles por lo mismo a sus hijos, donde quiera que se hallen, formar la iniciativa para que sea dignamente celebrado. Semejante obligación moral adquiere el carácter de mandato imperioso para los españoles que vivimos en América".[11]

En España, otros festejos que acompañaron al *IV Centenario* fueron: una procesión en Madrid con trajes y estandartes de la época medieval; un viaje transoceánico (para lo cual se adaptaron dos viejos cascos de barcos mercantes por cuenta del gobierno estadounidense para viajar de Huelva, España a Nueva York) y la develación de un monumento a Colón en La Rábida,[12] el monasterio que protegió y alentó al navegante en su empresa. En la Ciudad de México también se decidió erigir un monumento para la conmemoración, aunque ya existía uno alusivo desde 1877.

---

10 "Colón discutido", en *La Voz de México*, 21 de julio de 1892, p. 2.

11 *El Siglo XIX*, 24 de agosto de 1892.

12 *El Siglo XIX*, 16 de agosto, p.1 y 13 de octubre de 1892, pp. 2-3.

Imágenes estatuarias de Colón

Desde principios del siglo pasado, Alejandro de Humboldt criticó la falta de un monumento a Colón. Para mediados del mismo siglo, el reproche lo continúa la Junta de la Academia de San Carlos de México, extrañándose de "...que en todo el Continente Americano, a lo menos en la parte española, no se haya erigido durante el espacio de más de tres siglos, un monumento al descubridor".[13] Será hasta el último tercio del siglo XIX, cuando la Ciudad de México adquiera los dos monumentos que actualmente posee.

El primero fue encargado por el mexicano Antonio Escandón al escultor francés Carlos Cordier. Para 1875, la obra fue terminada y expuesta en los Campos Elíseos de París; después Escandón preparó su envío a México. El monumento se constituyó de una columna gruesa, de tipo cruceiforme, en cuya cúspide Cordier situó una estatua de Colón de pie con la mirada y la diestra tendidas al cielo, como evocación de lo divino de su misión. La otra mano de la efigie se encuentra levantado un velo sobre una esfera terrestre a sus pies, estableciendo una clara sugerencia al concepto eurocentrista de "descubrir". La imagen central del navegante se encuentra rodeada por figuras sentadas, en un segundo nivel, de los cuatro frailes implicados en la Empresa del Descubrimiento.

En 1877 se develó la estatua en el nuevo Paseo de la Reforma. En esa época la reproducción fiel era un parámetro presente en los juicios artísticos de los críticos. Por ello se le señalaron algunos defectos: que no coincidía la fisonomía de la estatua con los retratos más acreditados del Almirante; que el navegante parecía mucho más joven de lo que debió ser en 1492; que el semblante correspondía más a la raza sajona que a la latina. En relación a las escenas contenidas

13 Véanse: Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, p. 122 y Salvador Moreno, *El escultor Manuel Vilar*, p. 53.

en dos bajorrelieves incorporados a la columna, se afirmó que Colón no desembarcó solo a tierra como se mostraba; finalmente, algunos pensaron que el conjunto de los frailes parecía superar la imagen central del almirante y provocaba cierto desequilibrio. Con todo, en 1892, la Junta Colombina comisionó a una persona para tratar de conseguir, de la familia de los Escandón en París, un boceto del conjunto escultórico para exponerlo en Madrid.[14]

El segundo monumento de Colón, que guarda la Ciudad de México, se encuentra en las calles de Buenavista y Mina, en la colonia Guerrero. Manuel Vilar había realizado esta escultura desde 1858 para la Academia de San Carlos. Sin embargo, por diversas razones, el modelo permaneció en yeso, hasta que fue mandado vaciar en bronce para abrir los festejos del *IV Centenario del Descubrimiento de América.*

Vilar, artista catalán y maestro en la Academia de San Carlos, representó de pie a Colón tocándose el corazón con la diestra, mientras su otra mano señala la parte americana de un globo terráqueo colocado a sus pies. Es una imagen que lleva implícito el virtuosismo atribuido a Colón y, según las propias palabras del artista, la categoría de "Descubrimiento".[15]

En la estatua, Vilar trabajó minuciosamente los detalles de la ropa, pues no solo reprodujo los pliegues, sino también las rugosidades del uso. En el moldeado de los muslos resaltan, sobre las mallas, las vigorosas venas que contribuyen a darle un aspecto más realista a la obra.

Cercano el día de la celebración del *IV Centenario*, los periódicos comentaban que los trabajos de este nuevo monumento, avanzaban con rapidez inusitada en la plazuela de Buenavista.

El propósito inicial era colocar la estatua mirando hacía el frontis-

---

14 "México en la exposición de Madrid", en *El Siglo XIX*, 1° de marzo de 1892.

15 Manuel Vilar, *Copiador de cartas*, p. 158.

picio de la Estación del Ferrocarril de Veracruz, a lo que se opuso el escritor de un periódico.[16] Con esta orientación quizás se pretendía que los viajeros observaran la estatua de frente, reflexionaba el autor del artículo, pero objetó que éstos no suelen salir por esa parte, sino por los costados. Además, señaló que, dada la altura del monumento (aproximadamente diez metros), la perspectiva exigía se le mirara desde una mayor distancia que la permitida por la reja de las instalaciones ferroviarias. Si se coloca de frente a la Estación, termina diciendo, la iluminación caería equivocadamente en la efigie por las espaldas.

De esta controversia no conocemos más comentarios, además de que los andenes férreos han desaparecido sin dejar rastro físico de su orientación. No obstante, existe una ilustración de la época[17] donde aparece la estación a espaldas del monumento, de lo cual se deduce que sí consideraron la recomendación del periodista.

El 12 de octubre de 1892, la ciudad de México amaneció de gala, principalmente en el eje de las calles de Plateros, San Francisco y Avenida Juárez. Vallas y muchedumbre esperaban la comitiva presidencial que, en corceles y carretelas abiertas, se trasladó del Zócalo a la Plaza de Buenavista. El objetivo fue iniciar los festejos del *IV Centenario* con la inauguración de la estatua de Colón, diseñada por Vilar.

Ese mismo día, en plena celebración, Justo Sierra pronuncia un discurso que califica a la corte española de ignorante y envidiosa ante un Colón ilustrado.[18] Se mostró reacio a la visión que exaltaba la participación hispana del descubrimiento, pero no por ello concibió al almirante como "ser iluminado", mostrándose igualmente escéptico de su sobrevaloración.

En otra parte del discurso, Sierra planteó que la habilidad y cono-

---

16 *El Tiempo*, 28 de febrero de 1892.

17 Enciclopedia, *Historia de México*, Tomo 10, p. 2254.

18 Justo Sierra, *Obras Completas*, Vol. V, pp. 154-155.

cimientos marítimos del descubridor de América, quizás se debieron a las inconfesables excursiones piráticas de su juventud. Más adelante cita episodios de la vida del navegante que lo describen como un hombre codicioso y hasta seductor de damas. Esta alocución nos ofrece una imagen menos sobrenatural y más determinada por el medio social.

Días después del discurso, surge una réplica en el periódico *El Nacional*, donde se le acusa por recargar de sombras la gigantesca figura del Genovés. Al objetar a Sierra, escribe "¿qué datos puede haber tenido presentes para lanzar sobre la gloria del Descubridor, aunque no sea más que en forma conjetural y dubitativa, imputación tan grande?".[19]

Independientemente de la polémica, la aspiración de la época se encaminó a exaltar las grandes figuras laicas, entre las cuales, desde luego, se encontraba la del Almirante Genovés. Una de las formas para lograr este propósito fue apoyar la difusión de su imagen por medio de esculturas colocadas en vías públicas.

Colón y la política del Porfiriato

A fines del siglo XIX, Díaz fue reconocido en el extranjero por su imagen de pacificador y por abrir la economía al exterior dando paso al progreso. Esto fue motivo de adulación nacional e internacional, pues hubo decenas de libros que lo exaltaron como "Gigante", "Hombre más grande de las Américas", "Máxima figura del siglo XIX", entre otras.[20]

Durante la segunda parte del siglo XIX, ante la necesidad de superar el atraso económico y social de México, se fortaleció un proyecto de modernización. En varios aspectos se expresó esta tendencia, pero quizás el más evidente lo constituyó la red ferroviaria que

19 Véase *El Nacional*, 28 de octubre y 30 de diciembre de 1892.

20 Fernando Benítez, *Historia de la Ciudad de México*, T. 6, p. 79.

cruzó el territorio nacional. Ante la desarticulación del país, causada en lo material por las condiciones geográficas y el precario estado de las comunicaciones tradicionales, se consideró que gracias a las vías férreas México había penetrado al mundo moderno, aunque con el ferrocarril hubiera también la crisis mundial "para hacernos padecer en este bienio los conflictos del níquel y la deuda inglesa".[21]

Otro aspecto clave de la modernidad porfirista fue continuar con la supresión de terrenos comunales indígenas, iniciada durante la Reforma. Esta incorporación de tierras al círculo de la libre compra y venta de mercancías se convirtió en un prerrequisito para la tecnificación de la agricultura y la instalación de vías férreas. Uno de los principales efectos de esa desamortización de tierras, fue denunciada en 1891:

> "Bajo pretexto de hacer producir con métodos modernos vastas extensiones que han permanecido ociosas, o apenas bastan para el autoconsumo de las familias que las explotan con técnicas e instrumentos primitivos, se ha creado un fenómeno alarmante; la concentración de esta riqueza en unos cuantos".[22]

En el campo económico, para alcanzar la modernidad, se manifestó un llamado constante al *libre cambio*. Este modelo fue aludido como ideal, sin embargo, no existío una política uniforme, tradicionalmente proteccionista o librecambista.[23]

Al respecto, entre otros, Guillermo Prieto, en un tiempo llegó a rechazar los sistemas absolutos y propugnó por una regulación de acuerdo a las circunstancias y a la situación de cada industria. Con

---

21 Ver "Editorial" de *Tiempo de México: primera época*, diciembre de 1884, N° 20.

22 *El Tiempo de México: primera época*, N° 21, 18 de septiembre de 1891.

23 Daniel Cosío Villegas, *La cuestión arancelaria en México: III Historia de la política aduanal*, p. 80.

todo, estas ideas mediadoras tampoco lograron una consolidación, pues ello implicaba efectuar un estudio detallado de la condición real de cada actividad y grupo de industrias, lo cual nunca se efectuó (salvo datos fraccionados, procedentes de cuestionarios irregulares aplicados en diferentes épocas del siglo XIX).

Posteriormente, en un análisis de los aranceles, Cosío Villegas concluyó que sus fluctuaciones revelaban la falta de un plan metódico, es decir, se observa "la ignorancia más completa respecto a las necesidades reales del país".[24]

El desarrollo de los aranceles manifiesta cambios bruscos, pero en la mayoría de ellos predomina el proteccionismo. En ello intervino la inestabilidad política, la carencia de programas firmes y la urgente necesidad del Estado por allegarse recursos. Como consecuencia, algunos productos extranjeros se introducían por contrabando.

En este contexto, la consolidación y pacificación del proyecto modernizador del Porfiriato, no fue total. Los festejos del *IV Centenario* se alternaron con muestras de descontento social. La rebeliones indígenas, la yaqui del norte y la de los mayas en el sur, fueron una espina constante para el régimen, ante la cual se utilizó todo tipo de recursos no sólo para someter, sino incluso para extinguir las etnias.

Ahora resulta obvio que las fiestas colombinas trataron de atenuar el descontento, mediante el espectáculo. De nuevo, "Pan y circo" para el pueblo. No deja de ser significativo que, en forma simultánea, al declararse el 12 de octubre Día de Fiesta Nacional, el Congreso anunciara la reelección de Díaz para el próximo período.[25]

Cercano el IV Centenario, *El Hijo del Ahuizote*, periódico de oposición porfiriana, señaló que si Colón descubrió América, Díaz se había encargado de sojuzgar esta parte. Esta publicación proponía, con su acostumbrada ironía, una *Exposición Centenaria* que mostra-

---

24 Cosío Villegas, *op. cit.*, p. 33.

25 *El Tiempo*, 29 de septiembre de 1892, p. 2.

ra el sometimiento homicida, los empréstitos y concesiones de que se valía el gobierno de Díaz para mantenerse en el poder.[26]

Por otra parte, contrariamente al viejo antihispanismo de la primera mitad del siglo XIX, la exposición colombina de Madrid significó propiciar un acercamiento de México a España y Europa, como táctica para balancear la influencia creciente de Estados Unidos.

100 años después, el V Centenario

Cuando surgieron los preparativos para el V Centenario de la llegada de Colón a nuestro Continente, en Latinoamérica se planteó lo inadecuado del concepto "Conquista" y se inició la búsqueda de un nuevo término. En la *Reunión de Comisiones Nacionales del V Centenario del Descubrimiento de América*, celebrada en Santo Domingo, en julio de 1984, se adoptó por sus asistentes la propuesta de la representación mexicana: un nuevo enunciado nominal, el del "Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos".

En dicha reunión se especificó que el cambio correspondía a la búsqueda de una visión más acorde con la época, y que "...no se trataba de festejar, como ocurrió en la centuria pasada con motivo del IV Centenario, sino prepararnos mejor para empezar el segundo milenio en mejores condiciones...".[27] Se agregó que la propuesta se encaminaba a suprimir la visión eurocentrísta implicada en los vocablos "Conquista de América".

Como reacción a la propuesta, reconocidos académicos, principalmente de Latinoamérica, impugnaron su legitimidad histórica. Entre otros múltiples argumentos mencionaron, que no existió una búsqueda mutua y libre entre las partes culturales involucradas; a los indígenas no se les dio alternativa diferente que su integración y someti-

---

26 *El Hijo del Ahuizote*, 9 de octubre de 1892.

27 Ortega y Medina, *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1986)*, p. 129.

miento a la cultura española, por lo tanto no hubo "Encuentro". Más de un historiador entendió esta substitución de términos como una evasiva para no hablar del Descubrimiento y sus implicaciones. Al respecto, parece inevitable recordar que en 1493, cuando algunos indígenas fueron llevados por Colón a Europa, no fueron a "encontrar al viejo Continente" sino *a ser exhibidos ante él.*

En torno a esta polémica surgieron o se retomaron diferentes conceptos como la "Idea del Descubrimiento", "Choque de Culturas", "el Día de la Raza", "Contacto de Culturas", "Quinientos Años de Resistencia", etcétera.

A la controversia se anexaron protestas sociales que más adelante se mencionan y que confirman que al abordar todo acontecimiento pasado, ya sea en forma escrita, verbal o visual, no se puede desligar su conceptualización de los acontecimientos e intereses que se viven.

El 12 de octubre de 1992, considerables sectores sociales expresaron su desprecio a la imagen de Colón, fue un rechazo a los resabios genocidas y opresores que la población indígena ha padecido desde 1492. En el Zócalo de la ciudad de México, grupos de manifestantes denunciaron el aislamiento lingüístico, la reclusión y pobreza de los grupos indígenas. Entre otros actos se repudió la efigie de Colón, ubicada en el Paseo de la Reforma, fue cubierta con pintura y sufrió mutilaciones. Esta escultura, por su significado y distinguida ubicación, es la que personalizó los descontentos y ataques por los "500 años de opresión al indígena".

La estatua representa a Colón levantando un velo sobre una esfera terrestre, aludiendo al concepto eurocentrista de "Descubrir", como ya se explicó. Por ello, el Monumento no puede ser considerado neutral, como cierto investigador intentó argumentar, ante las proximidades del *V Centenario.* El motivo era seguramente altruista: evitar agravios a la obra de Cordier. En todo caso, hay que tener en cuenta que toda escultura puede adquirir diversos valores: históricos, oficiales, estéticos, culturales. Con el cambio de épocas, tales valores pueden provocar conflictos en un nuevo contexto. En este proceso se

modifican o se conceden nuevos valores a la obra, que reinterpretan los significados según los nuevos intereses de espectadores y exhibidores. *Es decir, los símbolos se resignifican.*

La otra estatua, la de Vilar, erigida en la Plazuela de Buenavista, se observa actualmente empequeñecida por el aglutinamiento de construcciones. Por ello, no obstante haber sido inaugurada para festejar el "Descubrimiento" en 1892, prácticamente pasó desapercibida para las protestas del *V Centenario.*

Tal postura con respecto a los símbolos colombinos ha tenido manifestaciones semejantes en diversos países latinoamericanos, sobre todo en Santo Domingo, donde se inauguró un faro conmemorativo. Explosivos, piedras, pintura, gases lacrimógenos y hasta balas, irrumpieron cerca de los monumentos colombinos, en medio del enfrentamiento de quienes festejaban, quienes se manifestaban en contra y las fuerzas policiales.

Quizás este descontento se deba más a la problemática actual de subsistencia en ciertos países, en los pobres, que a un antihispanismo ya caduco. Al respecto, un asesor de la Coordinadora Nacional de Pueblos Indios declaró al evitar participar en "tropelías": "se trata de denunciar las condiciones del indígena y no de atacar a los trabajadores españoles que también son oprimidos".

En México, la llamada "Concentración indígena del Zócalo" fue mirada con desdén por más de uno, al sospechar una manipulación política del acontecimiento. En la reunión se presentó una heterogeneidad de manifestantes pero, ¿acaso muchos de los participantes obreros, estudiantes, colonos y chavos banda no proceden de la emigración rural que ha llegado a la ciudad? Ciertamente, en este Centenario, la protesta rebasó lo étnico para reflejar otros problemas.

Este desprecio de 1992, a la Imagen del Almirante, contradijo la admiración revelada en el siglo XIX. En este contraste, cierta curiosidad histórica y cultural vuelven preciso observar algunas *coincidencias* entre el *IV y V Centenario.*

Un siglo de por medio

En 1992, como en 1892, España también encabezó las remembranzas colombinas con una Exposición Internacional, ahora en Sevilla. Subsistió, de alguna manera, la competencia advertida en el siglo XIX con Génova. Esta última ciudad, como cuna del Descubridor, trató de elaborar sus propios festejos, sin embargo tuvo que suspenderlos a causa de problemas laborales y calamidades naturales. Actos conmemorativos parecidos a los del Centenario anterior se realizaron también en este siglo, como lo fueron la procesión con trajes medievales (ahora realizada en Texas) y un viaje transoceánico que recordó el viaje del descubridor.[28]

En México, como 100 años antes, la arqueología mexicana también recibió un fuerte impulso. En plena conmemoración de los *500 años del Encuentro de Dos Mundos*, se anunció un fondo especial para financiar el rescate de zonas arqueológicas.[29] Entre otras actividades, se presentó la ópera *Moctezuma* de Heinrich Graun, bajo la dirección concertista de Johannes Goritzki, en el Palacio de Bellas Artes de la Capital. En este espectáculo el director de escena, Juan Ibáñez, no quiso ser riguroso en las exactitudes históricas y prefirió condescender a las fantasías del viejo texto original, para obtener mayor libertad plástica. La obra captó cierto interés público.

La Embajada Española en la Ciudad de México, realizó una reunión social para celebrar el "Día de la Hispanidad". A ella asistió,

---

28 En *La Jornada* del 13 de octubre de 1992.

29 El saqueo y destrucción arqueológico no ha dejado de estar presente en el contexto del Centenario, amén del anterior robo del Museo Nacional de Arqueología. Puede citarse: "Recupera el Consulado de México en Houston 61 piezas precolombinas", en *La Jornada*, 5 de diciembre de 1992, p.21; "Saqueos de cientos de piezas prehispánicas denunciadas por el INAH", en *Unomásuno*, 2 de abril de 1993, p. 27; "Personal de Seguridad del INAH Descubre a Presuntos Saqueadores de Piezas Prehispánicas", en *El Financiero*, de 10 de octubre de 1993, p. 37.

entre otras personalidades, el Subsecretario de Relaciones Exteriores de México, quien declara prudentemente que "... las autoridades mexicanas nunca se plantearon de modo alguno celebrar los 500 años, sino conmemorarlos y hacer de ello una reflexión para ser mejores y poder proponer un mejor proyecto de país".[30] Esta postura oficial recuerda la del siglo pasado, que evita caer en distanciamientos innecesarios con España en momentos cruciales para el buen desarrollo de sus relaciones, como lo es ahora para México la firma de un tratado comercial con Estados Unidos y Canada.

Esta actitud de evitar las contradicciones con España, a pesar de las protestas sociales reivindicatorias, también se manifestó en las artes. El pintor mexicano, Alfredo Castañeda, al exponer en el Instituto de México en Madrid bajo el título de *Los pasos comunicantes*, convencido de su trabajo declaró:

> "Incluso hay que arriesgarse y pasar por europeísta. Alguna vez me han dicho que soy renegado de la plástica mexicana. Pienso que hay que atreverse, porque para mí es tan mexicano nuestro pasado indígena como nuestro pasado español; y a través de España nuestro pasado árabe, judío, latino, celta, etcétera. Son fuentes que no van a morir. Cuando las valoremos y hagamos propias y no las despreciemos como importadas, entonces finalmente encontraremos nuestro verdadero rostro".[31]

Las palabras del artista, por sí solas, traen a la memoria algunas posturas ya comentadas del siglo XIX, como la de José María Lacunza.

Los conflictos con los grupos indígenas se han hecho presentes en este Centenario, en forma irónica. En diciembre de 1992, la irrupción "accidental" de milicias en el poblado indígena de Baborigame (Chihuahua), recuerda los sucesos de 1892 en Tomochic. En ambos

30 *La Jornada*, 13 de octubre de 1992, p. 5

31 *La Jornada*, 3 de marzo de 1993, p. 27.

casos fueron incendiadas viviendas, en Baborigam hubo afrentas y saqueos, lo de Tomochic fue una matanza.

Para ilustrar el conflicto con los obreros baste decir que la Fábrica de Río Blanco, inaugurada en 1892 como una muestra del progreso, cien años después, en el V Centenario, se encontraba en pleno estado de huelga.[32]

Otra característica común del presente con los años finales del siglo XIX, es la *modernización de México*, como proceso que plantea un cambio en las formas anteriores de producción, cultura y servicios. En nuestra época, ante el rezago de sectores públicos y privados, se ha reconocido que la modernización del país puede ayudar a salir de la crisis actual. La modernización se ha planeado en diversos órganos de la administración pública como el ejército, educación, comunicaciones, turismo, etcétera, para crear una infraestructura que, vinculada a una nueva propuesta de relaciones con el mercado mundial, pueda crear condiciones que permitan el aumento del capital y la aparición de "revoluciones productivas".[33] Asimismo, el Estado Mexicano propone superar las viejas actitudes populistas y evitar la postergación de la crisis con la ayuda del petróleo y el endeudamiento externo. El Tratado Trilateral de Libre Comercio ha sido considerado como un medio para impulsar esta modernidad.

Hasta aquí el planteamiento de la modernidad parece ser positivo. No obstante, algunos de lo columnistas de los medios de comunicación estadounidenses, han advertido que México "puede ser acusado de *dumping* social, es decir, de atraer empresas a su territorio por medio de lo interesante que resulta para ciertas industrias la mano de

---

32 *El Siglo XIX* de 11 de octubre de 1892 y *La Jornada* de 11 de octubre de 1992.

33 "México: la modernización y su impacto social", ponencia presentada por Miguel Angel Rivera, en *Cursos de Invierno en la Facultad de Economía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

obra barata y la compensación, que implica menores garantías y beneficios para los trabajadores".[34]

De esta manera, gran parte del peso modernizador podría recaer en los sectores más débiles de la sociedad. Para atenuar este problema, el Estado ha instrumentado iniciar la modernización en el sector de la seguridad social, por ejemplo, en salud pública y vivienda. Ello parece ser de lo más lento en objetivizar resultados. Otros posibles efectos a los que hay que estar atentos son: la contracción del gasto público por la reducción de aranceles (quizás compensados en parte por un mayor control que se ha generado en los impuestos internos) y los enormes volúmenes de importación que provocan la reducción de la demanda y ganancias en productos internos.[35]

Por naturaleza, la modernidad daña las formas de producción tradicionales. En esto, como en el siglo pasado, las tierras y recursos naturales de pueblos indígenas han sido afectados. En periódicos recientes se ha notificado que las reformas al artículo 27 constitucional del año 1992, la baja rentabilidad y la caída de precios de los principales productos agrícolas, han posibilitado que las mejores tierras ejidales en manos de los pueblos indios puedan pasar a manos del capital privado.[36]

Ante el desamparo crediticio y legal, una científica del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, precisa que "... las empresas transnacionales han podido imponer una agricultura de contrato que ha hecho crecer la masa de

---

34 Anthony Sampson, colaborador de la Revista *Newsweek*, citado en *La Jornada*, 18 de marzo de 1993, p. 41. Véase también la nota tomada de *The New York Times*, en *La Jornada*, 22 de marzo de 1993, p. 46.

35 Al respecto véase la obra del Dr. Arturo Huerta González, *Los riesgos del modelo neoliberal mexicano*, 1992.

36 Véase "El despojo a indígenas, en un proceso de transnacionalización", en *La Jornada*, 27 de noviembre de 1992, p. 10.

jornaleros".[37] Por lo cual, se estima que serán vendidas en este año más de 2.5 millones de hectáreas en los 77 distritos de riego del país. Con la cercanía del Tratado de Libre Comercio, otra especialista en temas agrarios previene que la liberalización arancelaria del maíz será funesta para los campesinos mexicanos.[38]

Con la comparación de los años finales del siglo XIX y los del XX, encontramos la reutilización de antiguos conceptos. Esto sugiere la permanencia de esquemas mentales para festejos del mismo tipo. Revela la conservación de ciertas actitudes como paradigmas ante circunstancias similares. Motivado, en parte, porque los hechos desarrollados a fines de los dos siglos forman parte de un mismo sistema. Es un proceso que ha alternado, en diferentes momentos de su desarrollo, planteamientos cardinales como liberalismo, protección y libre cambio.

La reutilización de vocablos como liberalismo, libre comercio, modernización, en parte se debe a que la teoría ha llegado a un callejón sin salida dentro del sistema mundial imperante y el desplome del socialismo real. Simultáneamente, las circunstancias semejantes han inducido a la reiteración de conceptos, por ejemplo el de "neoporfirismo",[39] que independientemente de si su aplicación es adecuada o no; se ha usado no tanto para justificar algunas protestas, sino para ilegitimar el poder.

Paralelamente, en el caso concreto de las actitudes sociales ante la imagen de Colón, hemos observado también el fenómeno inverso: un hecho similar puede ser calificado, aún dentro del modelo liberal, mediante conceptos y actitudes antagónicas a los usados en el siglo anterior.

---

37 "Transacciones ejidales por 60 mmnp en 1993", en *El Financiero*, 10 de abril de 1993, p. 1 y 5.

38 "Desahuciados los campesinos, si se aprueba el TLC" en *El Universal Gráfico*, 27 de mayo de 1993, p. 1 y 14.

39 " Neoporfirismo refrito" en *Unomásuno* 6 de octubre de 1992.

Este trabajo sólo ha observado la coincidencia de hechos y reiteración de términos. Está pendiente un estudio que profundice en sus significados, sin olvidar que los fenómenos, aunque parecidos a los del siglo XIX, están sometidos a una lógica y un contexto cualitativamente diferentes. Al caso viene recordar que una de las aspiraciones del trabajo histórico, citando las palabras de Jean Chesneaux, está en que el "pasado nos puede ayudar a ser más independientes de la ideología dominante, nos permite negar la pretensión del presente de ser la única forma posible de civilización".

Para finalizar, señalaré que 1992 sólo ha sido un año preliminar, de otros "V Centenarios"; fundación de ciudades, de Instituciones y protestas, manifestaciones socio-culturales que surgen a partir de 1492.

Fuentes consultadas

Hemerografía del siglo XIX:

1.- *El Siglo XIX.*
2.- *El Nacional.*
3.- *El Tiempo.*
4.- *El Siglo XIX*
5.- *El Monitor Republicano.*
6.- *La Voz de México.*
7.- *El Nacional.*
8.- *El Hijo del Ahuizote.*

Hemerografía del siglo XX:

1.- *El Financiero*
2.- *El Universal Gráfico.*
3.- *La Jornada.*
4.- *Tiempo de México: primera época*, México, Secretaría de Educación Pública, 1984.
5.- *UnomásUno*

Bibliografía

Benítez, Fernando. *Historia de la Ciudad de México*, T. 6, México, Salvat Mexicana de Editores, 1984.

Cosío Villegas, Daniel. *La cuestión arancelaria en México: III Historia de la política aduanal*, México, Facultad de Economía UNAM, 1989. Edición facsimilar de 1932.

Díaz y de Ovando, Clementina. *Memoria de un debate (1880). La postura de México frente al patrimonio arqueológico nacional*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1990.

Enciclopedia. *Historia de México*, México, Salvat Mexicana de Ediciones, 1978, Tomo 10.

Huerta González, Arturo. *Los riesgos del modelo neoliberal mexicano*, México, Editorial Diana, 1992.

Humboldt, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1984, (Sepan Cuantos, 39).

Moreno, Salvador. *El escultor Manuel Vilar*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas UNAM, 1969.

Ortega y Medina, Juan A. *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1986)*, México, Centro Coord. y difusor de Estudios latinoamericanos, UNAM, 1987.

————. *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1986)*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1987.

————. *Polémica y ensayos mexicanos en torno a la historia*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1970.

Sierra, Justo. *Obras Completas*, México, UNAM, 1943, Vol. V.

Vilar, Manuel. *Copiador de cartas*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas UNAM, 1979.



Moctezuma encadenado.
Códice Florentino

500 años: identidad, nacionalismo y lucha de clases

*José Francisco Espejo López**

Racionalidad y responsabilidad

El presente ensayo no sólo pretende ser una contribución modesta a la reflexión sobre el acontecimiento de 1492, conocido y conceptualizado comúnmente como "Descubrimiento de América" y ahora rebautizado, no sin cierta complacencia, como "Encuentro de Dos Mundos" o "Encuentro de Culturas". Tampoco pretende ser una opinión más para aprovechar la coyuntura conmemorativa y, para mu-

* Licenciado en Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana–Azcapotzalco, estudiante de la maestría en filosofía, de la Universidad Nacional Autónoma de México, profesor del Departamento de Humanidades de la UAM–A, sus colaboraciones han aparecido en varios periódicos capitalinos.

chos, "celebratoria": es más una oportunidad para problematizar la cuestión mencionada.

Dígase lo que se diga, a pesar de las propuestas conciliatorias de plantear un análisis responsable a partir de una visión racional del fenómeno, es prácticamente imposible dejar de observar la existencia de posiciones neutrales, aún detrás de esas lecturas "racionales" y "responsables", "modernas" se diría hoy.

¿Qué 1492 marca el inicio de un proyecto evangelizador y universalista? Veamos lo que dice Tzvetan Todorov en su libro *La conquista de América. El problema del otro:*

> "...sea como fuere, ahora sabemos que la expansión espiritual está indisolublemente ligada a la conquista material (se necesita dinero para hacer cruzadas), y hete aquí que se abre una primera falla en un programa que implicaba la igualdad de los asociados: la conquista material (y todo lo que implica) será a la vez resultado y condición de la expansión espiritual. Colón escribe: 'Creo que si comienzan [Vuestras Altezas], en poco tiempo acabarán de los haber convertido a nuestra Sancta Fe multidumbre de pueblos, y cobrado grandes señoríos y riquezas, y todos sus pueblos de España, porque sin duda es en estas terras grandísima suma de oro'. Este encadenamiento se vuelve casi automático en él: 'Vuestras Altezas tienen acá otro mundo, de donde puede ser acrecentada nuestra Sancta Fe y de donde se podrían sacar tantos provechos...' Y en otro lado, dice, 'por voluntad divina, he puesto so el señorío del Rey y de la Reina, nuestros señores, otro mundo, y por donde la España, que era dicha pobre, es la más rica'. Pero propagar la religión presupone que uno considere a los indios como sus iguales (ante Dios). Pero ¿y si los indios no quieren dar sus riquezas? Entonces habrá que someterlos, militar y políticamente, para poder quitárselas a la fuerza; dicho en otras palabras, colocarlos, esta vez si desde el punto de vista humano, en una posición de desigualdad (inferioridad). Ahora bien, Colón habla una vez más sin la menor vacilación de someterlos, sin darse cuenta de la contradicción que establece entre lo divino y lo humano. Por eso observaba que eran temerosos y no conocían el uso de las armas. 'Con cincuenta hombres [los Reyes] los tendrá sojuzgados y los hará hacer todo lo que quisiere'. ¿Todavía se trata de igualdad? Al salir hacia América por tercera vez,

pide que le autoricen a llevarse consigo a voluntarios criminales, que serían indultados de inmediato: ¿Todavía se trata del proyecto de evangelización?".[1]

Acaso descubrimiento de América, más no de los americanos, dirá Todorov...

Oigamos también a Marx, actualmente tan desprestigiado, para quien aquel "Encuentro" fue uno más de los métodos idílicos de la llamada acumulación originaria:

> "...la expoliación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria, practicada con el terrorismo más despiadado, de la propiedad feudal y clánica en propiedad moderna [...] el descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de los indios orientales, la transformación de Africa en un coto reservado para la caza comercial de pieles negras, caracterizan los albores de producción capitalista".[2]

Identidad y neutralidad

Una toma de posición está en la intencionalidad del presente trabajo, directamente vinculada al afán de problematizar la discusión. Adelantemos, no hay posturas "racionales" o "neutrales" en las interpretaciones de la historia. Antes bien, éstas responden a la construcción de proyectos específicos cuya peculiaridad estriba en la especificidad de sus circunstancias y donde la "racionalidad" de cada uno de ellos está, en última instancia, dirigida a lograr la eficacia de los fi-

1 Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro.* México, Siglo XXI. p. 52-53.

2 Marx, Karl. *El capital. Crítica de la Economía Política.* T. 1 Vol. 3. México, Siglo XXI, p. 917 y 939.

nes propuestos, antes que a presentarse como crecimiento cognitivo en la vida íntima y razonable de los hombres; o como conocimiento real de los procesos históricos, si es que éstos existen.

¿Qué habrá, entonces, detrás de esta diversidad de opiniones en relación a la polémica sobre el "descubrimiento", "invasión", "invención", "conquista de América" o "encuentro de dos mundos"?

Respuesta: existe una *identificación* con cualesquiera de estas visiones. Hay una valoración del hecho, valoración que pretende homogeneizar posiciones para un actuar común, aún cuando ésta no sea propiamente conciente. No hay posibilidad de poner en marcha ningún proyecto sin el consenso de los sujetos. Las identidades, en este sentido, juegan un papel de mediación entre los proyectos y los sujetos. Así, la Historia, su lectura y su resignificación, serán verdaderamente esenciales en la conformación de la *identidad, el yo del ente*.

Para Augusto Roa Bastos,

> ..."Encuentro de dos mundos" o "encuentro de dos culturas" son apenas subterfugios retóricos de una mala conciencia colectiva, o de una, todavía peor, memoria histórica que ciertos gobiernos excesivamente contemporizadores se empeñan en manipular con el fin de lograr el equilibrio civilizatorio o conmemorativo, descargándolo de sus elementos polémicos en lo histórico, en lo político, en lo cultural, [...] una manera vergonzante de camuflar, también a destiempo [...] el tremendo choque de civilizaciones y culturas, las luchas terribles en que las autóctonas acabaron devastadas y sus portadores sometidos y aniquilados, como ocurre siempre en las guerras de conquista con sus inevitables ciclos de opresión colonial".[3]

Pero todavía hay algo más que eso, dirá Jacques Gabayet de una manera más sencilla: "existe una aparente inocencia de la historia"...

---

3 Roa Bastos, Augusto. "El quinto centenario" en NEXOS Núm. 166, Octubre de 1991, p. 6.

"la edificación del presente y su proyección hacia el porvenir requieren de una mirada al pasado".[4] Una lectura de la historia y cierta recuperación del pasado están directamente relacionadas con los fines para los cuales se realiza dicha reconstrucción, vinculada, a su vez, con situaciones específicas de clase. En el caso de América Latina, estas reconstrucciones están estrechamente ligadas a la construcción de sus identidades; identidades que se dan o se buscan como movimientos de autoafirmación y defensa ante situaciones sustancialmente nuevas y amenazadoras y para legitimar proyectos políticos y económicos.[5]

Esto nos permite entender la heterogeneidad en las posiciones relacionadas con 1492. Todas y cada una de dichas posturas reflejan y representan los diversos proyectos que se plantean y proponen para América Latina. Más aún, lo arriba señalado nos permite conocer y entender el papel que ha jugado la Historia (la recuperación de la historia, su resignificación) como fuente de legitimación de los poderes establecidos (léase Estados) en América Latina.

Así pues, la polémica en torno al Quinto Centenario no es gratuita ni ociosa. No lo ha sido el debate sostenido por Las Casas, Sepúlveda, Fray Francisco de Vittoria, Acosta, Mendieta y otros, sobre la naturaleza del indio, sobre su incorporación a la "nueva cultura" y sobre los fundamentos jurídicos para justificar la conquista. Tampoco la "Disputa del Nuevo Mundo" reseñada excelentemente por Antonello Gerbi en su fabuloso libro del mismo nombre (*La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*).

---

4 Véase su artículo "Populismo y romanticismo, hacia una nueva poesía nacional revolucionaria" en *Hacia el nuevo milenio.* Vol. 2 UAM-Villicaña.

5 Para Enrique Florescano, "la recuperación y recreación del pasado es un proceso social ininterrumpido, una creación colectiva necesaria para la sobrevivencia del grupo o nación, y un proceso cambiante, producto de sucesivas y renovadas imágenes del pasado". Véase, Florescano, Enrique. *Memoria mexicana.* México, Joaquín Mortiz, p. 7-8.

Todas estas polémicas, tienen su origen en la intencionalidad de proponer proyectos culturales, económicos, políticos, etcétera. Y no es que el análisis histórico, propiamente dicho, carezca de objetividad; sino que, como señala Luis Villoro,

> "La Historia ha sido, de hecho, después del mito, una de las formas culturales que más se ha utilizado para justificar instituciones, creencias y propósitos comunitarios que prestan cohesión a grupos, clases, nacionalidades e imperios. En Israel primero, en Grecia y Roma después, la historia actuó como factor de unidad de un pueblo e instrumento de justificación de sus proyectos frente a otros. Desde entonces, la historia ha sido un elemento indispensable en la consolidación de las nacionalidades; ha estado presente tanto en la formación de los estados nacionales como en la lucha por la sobrevivencia de las naciones oprimidas".[6]

Es claro que aquí Luis Villoro otorga una connotación ontológica a la Historia y al Mito. Los caracteriza y conceptualiza en la misma forma en que lo hace Mircea Elíade cuando señala que "...el mito nos cuenta una historia sagrada; nos relata un acontecimiento que tuvo lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso del comienzo; nos cuenta como gracias a la aparición de seres sobrenaturales *una realidad apareció y empezó a existir, [...] el mito es, pues, una historia real, 'modelo' de todas las actividades humanas significativas*".[7]

La Historia funciona como imaginario, y su eficacia radica en su vinculación con lo sagrado. De aquí sus posibilidades demiúrgicas. Otorga ser. Funda la realidad, y con ella, a la nación. La Historia es imaginario y es hermenéutica. Lectura, interpretación y exégesis. Búsqueda del origen, del significado de los acontecimientos, y en ese sentido, revelación. La Historia da ser porque revela, las cosas

---

6 Villoro, Luis. "El sentido de la Historia" en *Historia ¿para qué?* Siglo XXI, México, p. 44.

7 Elíade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Amorrotu, Argentina, p. 36. (Subrayado nuestro).

existen en tanto son reveladas. Por ello, la Historia funda, porque nos dice (interpreta) cuando surge la nación, cual es su origen, no solamente el "real"; sino también el atemporal y ahistórico, el sagrado. La Historia descubre, y al descubrir inventa: en la descripción de los paisajes naturales, de los acontecimientos cotidianos e históricos, en las leyendas. Es así que el mundo, la región, la "cosa", aquello que descubrimos, "aparece"; y al aparecer, podemos tomar posesión de ello. Así también lo descubierto es "renovado", re-creado.

La Historia también es una teofanía: cada suceso, cada acontecimiento, tienen un significado y una relación indisoluble con el *telos* (el fin). Cada nueva lectura de la Historia permite ver dicha relación: "conocer" la Historia de la nación es "conocer" su "sentido", y su "destino", el "destino común". Por ello, la Historia unifica, crea sentimientos de unidad, no sólo porque descubre valores culturales comunes, sino porque devela también dicho destino común.

Así pues, la Historia deja de ser mera crónica o una simple serie de relatos aislados sobre personajes o hechos. Ahora los actos de los hombres adquieren una nueva valoración, un nuevo significado y un sentido. La Historia es ya Filosofía de la Historia.

Por lo mismo, la Historia se convierte en herramienta fundamental para la construcción de las identidades. Desde esta óptica, el eufemismo "Encuentro de Dos Mundos" no es sólo un mero "subterfugio retórico de ciertos gobiernos contemporizadores". Es también la pretensión de borrar las partes de la Historia que no correspondan con los proyectos políticos y económicos de las clases dominantes. Entre ellas, la construcción de la identidad es sólo una mediación para proyectos que tienen como eje central la acumulación de capital. Es cierto que subyace la meta final de "alcanzar a Occidente" dejando de lado –o destruyendo– la gran riqueza cultural y propositiva que existe en el interior de varias sociedades pluriculturales y multiétnicas. Igualmente se hace caso omiso de la enorme desigualdad que han dejado los proyectos desarrollistas en toda América Latina. Ni duda cabe –con todo y que Marx esté ahora tan desprestigiado– que tales proyectos han sido construídos por las clases dominantes

en diferentes etapas de la vida de los pueblos. Esos proyectos han sido trastocados y permeados constantemente por la dinámica de las relaciones de producción existentes en su momento; y también, disfrazados de afanes por alcanzar el "progreso" y la "modernidad".

Ejemplo prístino de lo mencionado es la forma peculiar en que el Estado mexicano ha construído el sentimiento nacional, a través de él se ha legitimado y ha puesto en marcha los proyectos políticos y económicos de ciertas clases, de las dominantes, por supuesto. Luis Villoro lo describe brillantemente en su reconocido trabajo *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*. Ahí, el arquetipo edén-caída-recuperación del paraíso perdido, funciona como categoría exegética para entender el sentimiento antiespañol y "nacionalista"; tanto como para comprender la manera como las "intelligentzias" de este país han construido el sentimiento nacional.

Una evidencia más, cito a otro autor mexicano:

> "La mayoría de los historiadores nos presenta una imagen convencional de la Nueva España: situada entre el México indio y el moderno, la conciben como una etapa de formación y gestación. La perspectiva lineal nos escamotea la realidad histórica: Nueva España fue algo más que una pausa o un periodo de transición entre el mundo azteca y el México Independiente. *La Historia oficial representa una negación aún más categórica: Nueva España es un interregno, una etapa de usurpación y opresión, un periodo de ilegitimidad histórica. La Independencia cierra este paréntesis y restablece la continuidad del discurso histórico, interrumpido por los tres siglos coloniales. La independencia es una restauración"*.[8]

Cuando Octavio Paz escribe lo anterior, será por alguna razón.

En este sentido, la reflexión sobre 1492 nos debe llevar a pensar

---

8 Paz, Octavio. Prefacio a Quetzalcoatl y Guadalupe de Jacques Lafaye. (Subrayado nuestro). Véanse también los excelentes estudios de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* y el ya mencionado *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia.*

sobre lo que podemos recuperar de este acontecimiento como elemento cultural, elemento que nos permita participar en la construcción de una identidad sobre la cual edificar un auténtico proyecto donde estén representados todos y cada uno de los aspectos pluralistas y libertarios. Porque, desde mi perspectiva, esto es lo que se encuentra en el centro del debate.

Independientemente de que 1492 signifique para algunos, o para muchos, el punto de partida de una sociedad auténticamente moderna y el establecimiento de formas universales de cultura, o también el doloroso surgimiento de sincretismos y procesos de aculturación y transculturación que nos han llevado a formas peculiares de organización económica, social y política; la cuestión sigue ubicándose en el tipo de proyecto que deseamos para México y en general para América Latina. Y también sobre qué bases identatarias lo construímos; bases que permitan la convergencia de las diversas propuestas de cultura y civilización que garanticen, a su vez, el respeto y la convivencia pacífica de los pueblos.

Acaso se trate de un proyecto que vaya más allá de los "errores" señalados por Guillermo Bonfil Batalla. Y que supere, además, estas posiciones. A saber, "La descolonización de México fue incompleta: se obtuvo la independencia frente a España, pero no se eliminó la estructura colonial interna, porque los grupos que han detentado el poder desde 1821 nunca han renunciado al proyecto civilizatorio de Occidente, ni han superado la visión distorsionada del País que es consustancial al punto de vista del colonizador. Así, los diversos proyectos nacionales conforme a los cuales se ha pretendido organizar a la sociedad mexicana en los distintos periodos de su Historia Independiente, han sido en todos los casos proyectos encuadrados exclusivamente en el marco de la civilización occidental, en los que la realidad del México profundo no tienen cabida y es contemplada únicamente como símbolo de atraso y obstáculo a vencer".[9]

---

9 Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada.*

Igualdad y diferencia

Esto último nos lleva a problematizar otro elemento que se encuentra anunciado en el título del presente trabajo; y que tiene que ver con la diferenciación abismal que hay entre los diversos sectores sociales, básicamente con el antagonismo fundamental entre las clases, a pesar de que hoy día el discurso de los sectores "posmodernos" dominantes no acepte la utilización de "esta terminología".

La pertinencia de tener presente lo antes mencionado, estriba en la certeza de considerar imposible la integración nacional y latinoamericana en un proyecto igualitario que deje de lado el análisis puntual de las diferencias sociales. Y con ello estaríamos colocándonos en la parte más delicada de la discusión. Pues, desde mi punto de vista, el análisis no debe centrarse solamente en el plano de lo cultural, sino también en el de las relaciones económicas.

Lo primero que debemos hacer es dejar de pensar en el carácter idílico de las sociedades indígenas (de ninguna manera precapitalistas) y entender que el Estado capitalista (Estado de clase, por supuesto) se viste con la Historia y los valores culturales de este tipo de sociedades para constituir sentimientos de unidad, proyectos de integración en nombre de un futuro promisorio que tendría como antecedente la existencia de un pasado idílicamente grandioso y que esconde tras de sí necesidades económicas fundamentales. Es claro, pues, que el surgimiento de los Estados nacionales y su ideología nacionalista corresponden a un momento histórico-específico, que forma parte del proceso de desarrollo y penetración de las relaciones de producción capitalistas. Es obvio que la expansión de dichas relacio-

---

México. CIESAS-SEP, p. 11. Aunque aquí, al parecer, Don Guillermo Bonfil Batalla ubica el problema, y por tanto su solución, en la esfera de lo cultural y no en el de las relaciones económicas. Hay una concepción un tanto idílica de lo que denomina "México profundo" y parece olvidar que "Occidente" o "lo occidental" ha sido también el lugar de aparición de formas de pensamiento progresistas y libertarias.

nes de producción requiere en primerísimo lugar de la conquista de los mercados interiores. Esto no impide, por supuesto, que las clases dominantes involucren otros sectores sociales (campesinos y grupos étnicos) en sus proyectos sociopolíticos y económicos.

Igualmente claro está que las sociedades indígenas, y los otros grupos sociales involucrados, no por ello son respetados en los aspectos fundamentales de su cultura. Antes bien, dichos proyectos de unidad y sentimiento nacionalista pretenden ocultar las enormes diferenciaciones de clases existentes al interior de la "nación" (del Estado-nacional, para decirlo correctamente) para poder seguir garantizando procesos de acumulación.

Para lograr lo anterior, el nacionalismo como ideología de integración ha jugado un papel fundamental. El nacionalismo ha sido, pues, una ideología en cuyo interior se encuentran una serie de pretensiones y proyectos políticos y económicos claramente determinados, que se legitima gracias a su capacidad para recuperar e introducir en su discurso la reivindicación del sufrimiento, de la rebeldía y de los sueños de las mayorías desposeídas (doblemente desposeídas, tanto de elementos materiales como de "ser"). Reivindicación de quienes pretenden resolver su amargura y desesperación en la esperanza de un futuro cualitativamente distinto para sí mismas o al menos para sus descendientes.

Así, visiones y posturas en relación a 1492 adquieren sentido. No hay, entonces, "lecturas modernas", "racionales" o "neutrales": todas ellas manifiestan o evidencian una postura de clase; la idea de impulsar un proyecto económico y político específico.

Lo anterior se puede ejemplificar con las visiones que se sostenían en el Siglo XIX mexicano y la necesidad de constituir la nación. Tales visiones se proponen leer la Historia con fines abiertamente políticos: "...en el siglo XIX, en México surgió una Historia oficial (...). A grandes rasgos, la Historia Mexicana del siglo XIX, es la Historia de un país que se independiza de un imperio ultramarino, que se ve en la necesidad de adoptar nuevas formas en su organización, en el que las estructuras novedosas chocan con la inercia histó-

rica que sustenta un tradicionalismo (...). La Historia siguiente [a 1867] será la de la integración nacional del país, (...)".

La Historia oficial tiene entre sus antecesores más destacados al luchador insurgente Carlos María de Bustamante. En 1865, en pleno Segundo Imperio, Manuel Larráinzar señalará la necesidad de escribir una Historia General de México, que sirva en última instancia, de punto de unión a los mexicanos. Si, de acuerdo con Renán, una nación es un proyecto a realizar era menester realizarlo a partir de algo.

A la vez que se proyecta un deseo para el porvenir, se le da al pasado una unidad coherente para que, en la conciencia histórica, se arraigue la idea de unidad nacional. En 1872, Don José María Vigil hablará de la "necesidad y conveniencia de estudiar la Historia patria". El propósito que lo anima es la necesidad de superar el "complejo de inferioridad" que los mexicanos tenían –Vigil desde entonces así lo entendía– en ese momento".[10]

Lo negativo y lo positivo

Por otro lado, luego de este análisis puede comprenderse que no todo nacionalismo, por el simple hecho de conceptualizarlo como ideología, posee una fuerte carga de positividad (positividad, en su connotación hegeliana). Por ejemplo, para Rudolf Rocker "...todo nacionalismo es reaccionario por esencia, pues pretende imponer a las diversas partes de la gran familia humana un carácter determinado según una creencia preconcebida. (...) el nacionalismo crea separaciones y escisiones artificiales dentro de la unidad orgánica que encuentra su expresión en el ser humano; al mismo tiempo aspira a una unidad ficticia, que sólo corresponde a un anhelo; y sus repre-

10 Las citas del apartado II pertenecen a los autores nombrados y todas aparecen en Matute, Alvaro. *México en el siglo XIX*. 1986, México. UNAM.

sentantes, si pudieran, uniformarían a los miembros de una determinada agrupación humana, para destacar tanto más agudamente lo que la distingue de otros grupos".[11]

Tal expresión crítica, de uno de los pensadores más lúcidos y libertarios del anarquismo, denuncia así las formas más aberrantes de creencias supersticiosas e idólatras –fetichistas, diría Marx–. Pero un análisis de este tipo supone la utilización de categorías *a priori* aplicadas al estudio de la Historia y la Sociedad. *Nacionalismo* sería, en este caso, un ejemplo de categoría apriorística, establecida y eterna, y no la referencia a una situación histórica-concreta. Esto es, en la anterior especificación de Rocker, nacionalismo aparece como concepto atemporal y ahistórico y no como objeto de estudio.

En este sentido, es necesario aclarar que los nacionalismos, si bien es cierto que poseen una estructura común, se han manifestado en formas variadas y heterogéneas; en casos específicos, la mayoría en la sociedad moderna. La formación y el desarrollo del pensamiento nacional están ligados a la constitución de los estados nacionales y sólo pueden ser entendidos en el marco de su relación con el desarrollo del capitalismo en sus diversos momentos: conformación del mercado mundial, surgimiento de los monopolios e imperialismo, centralización de las economías, etcétera. Por otro lado, también es posible observar la emergencia del pensamiento nacional en donde hay pueblos sometidos a la dominación externa e interna (formas autoritarias de poder aunadas a políticas segregacionistas); este tipo de nacionalismo se esmera "por mantener viva la conciencia por el recuerdo de la grandeza perdida y el esplendor desaparecido", así como por "revivir en el pueblo las tradiciones de una época pretérita y por presentar el pasado envuelto en una aureola de gloria ... nada pesa más en el espíritu del hombre que la tradición", expresiones todas de Rudolf Rocker.

---

11 Rocker, Rudolf. *Nacionalismo y cultura*. Barcelona. Debrije-reconstruir, p. 194.

Como señalábamos, éstos son elementos comunes a todo nacionalismo. Más allá, los nacionalismos poseen también, aun con ciertas limitantes, aspectos potencialmente progresistas y liberadores, una negatividad. Como ideología, el nacionalismo, adopta una forma mítica; en términos sorelianos: "imágenes de batallas que aseguran el triunfo de los grandes movimientos sociales, [como] imagen-acción que se apodera de la afectividad de un grupo empujándolo a actuar".[12]

En la actualidad podemos encontrar ejemplos de lo mencionado hasta ahora; ello ratifica nuestra idea de que los nacionalismos deben ser estudiados a partir de realidades históricamente concretas y no de meras abstracciones. Esto es precisamente lo que nos permitirá entender las distintas formas que adoptan dichos movimientos, incluyendo su paso y transformación, en algunos casos, de una forma a otra; aunque sustancialmente parezcan idénticos.

Una idea de lo señalado anteriormente se encuentra expresada en los trabajos de Immanuel Wallerstein cuando habla de la contradicción en la economía-mundo capitalista: "...es que la transformación de todas las entidades políticas en estados articulados en un sistema interestatal y la presión sistémica para conducir todas las transacciones en las arenas políticas de los diversos estados separados, concentró la atención sobre la utilidad y la importancia de lograr un poder sistémico mundial, logrando y fortaleciendo el poder del estado en los distintos estados, y en particular en los más débiles. De ahí que, la misma superestructura que se construyó para maximizar el libre flujo de los factores de la producción en la economía-mundo, sea el fermentario de movimientos nacionales que se movilizan contra las desigualdades inherentes al sistema-mundo".[13]

---

12 Sironneau, Jean Pierre. "El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico" en *Casa del tiempo*. Núm. ext. 63, 64, 65. Abril, mayo, junio, 1986.

13 Wallerstein, Immanuel. "La crisis como transición" en *Dinámica de la crisis global*. México. Siglo XXI. p. 34-35.

Así, a pesar del carácter "aberrante" que puedan tener los "nacionalismos", según Rudolf Rocker; hoy es posible encontrar formas nacionalistas que se presentan como movimientos antisistémicos que se oponen a las enormes desigualdades propiciadas por el sistema capitalista mundial. Es decir, en algunos nacionalismos podemos observar la presencia de aspectos emotivos o subjetivos de incuestionable potencialidad, que permiten conformar identidades e impulsar a los grupos sociales hacia la consecución de "metas auténticamente trascendentes".

Peculiaridad e intencionalidad

En fin, las famosas posturas neutrales y objetivas en la retórica conmemorativa del "Descubrimiento", "Invasión", "Invención" o "Conquista" de América no existen. La polémica sobre este acontecimiento histórico resulta vacía e incomprensible si no se entiende dentro de la intencionalidad de quienes se ocupan del suceso y las circunstancias de la discusión. Dichas circunstancias están representadas por el grado o nivel de desarrollo y organización de la sociedad, que conlleva un mundo de relaciones sociales existentes y cierto tipo de lucha de clases.

En el caso de la sociedad moderna en que nos encontramos inmersos, podríamos descubrir como aspectos constitutivos dignos de tomar en consideración las formas específicas de racionalidad, calculabilidad, dominación y legitimidad, sin dejar de lado la singularidad de los sujetos y su papel creador y determinante en la configuración de la peculiaridad de cada uno de los proyectos propuestos.



Una mujer da la voz de alarma durante la Noche Triste.
Códice Florentino

Los dramas de la Conquista: el caso del norte de la Nueva España

*Reed Anderson**

Tenemos una escasa evidencia sobre los dramas seculares que formaron parte de la cultura de los primeros exploradores y pobladores de las regiones del extremo norte de la Nueva España. Lo que aquí se pretende es concretar una idea, tanto de lo que ya sabemos de estos espectáculos como de lo que todavía queda por aclarar y descubrir sobre los orígenes, la historia y la supervivencia de estos dramas seculares y su establecimiento como parte de una cultura singularmente fronteriza. Los textos, junto con los datos que tenemos sobre esta tradición dramática, pueden contribuir con importantes detalles para la elaboración del panorama que se pretende matizar: visualizar cada vez mejor lo que era la vida en esta remotísima región del Imperio Español.

* Profesor en el Department of Spanish and Portuguese, Miami University, Estados Unidos de Norteamérica.

Estos dramas tuvieron una misión, que no era solamente la de celebrar el proceso de la conquista y la consolidación de nuevos territorios para la Metrópoli y la Iglesia Romana. También, en un nivel subtextual, afirmaron y consagraron las relaciones que formaban los conquistadores y sus colaboradores religiosos con los pueblos indígenas de aquellas regiones.

El testimonio más antiguo de un drama realizado por hombres de origen europeo en territorio que ahora forma parte de los Estados Unidos de Norteamérica data del año 1598. Cuando la expedición colonizadora de Don Juan de Oñate entró en el desierto sonorense, celebraron la buena fortuna de su llegada a un paisaje más ameno, con la representación de un drama que fue escrito específicamente para esa ocasión, por el Capitán Marcos Farfán. En el poema épico *La Conquista de la Nueva México*, por Gaspar de Villagrá,[1] hallamos una descripción según la cual el drama parece haber sido una representación alegórica de la entrada de los españoles en ese territorio, y de la "toma de posesión" del mismo en nombre del rey de España. El motivo de tal representación no fue simplemente celebrar este momento tan importante para los miembros de la expedición, sino también comunicar de una manera expresiva a los indios que asistían a la representación, el hecho de que a partir de ese día, se establecía una nueva jerarquía de autoridad secular y religiosa. La imagen que nos transmite Villagrá de este drama es breve y de escasos detalles. Lo que sí sugiere es que este drama representó una alegoría en la cual la tierra y las gentes indígenas de la Nueva México salieron con los brazos abiertos a recibir la llegada del cristianismo, traído por los españoles-mexicanos. Villagrá añade que la celebración culminó en el bautismo de "muchos bárbaros", quienes habían asistido al drama (Villagrá, 216).

Después de unos cuantos días más de viaje hacia el norte, la expe-

1 Villagrá, Gaspar de. *Historia de Nuevo México,* Mercedes Junquera, ed. (Madrid, Historia 16, 1989), Crónicas de América, núm. 51.

dición estableció el primer poblado permanente de La Nueva México, tomando posesión de un pueblo indio abandonado en las orillas del Río del Norte, frente a lo que es hoy día el pueblo de San Juan. Poco después hubo un festival que duró una semana entera, y que según Villagrá, fue ocasión de "solemnes fiestas". Sin embargo, dice que también hubo "juegos de cañas, toros, y sortija, y una alegre comedia bien compuesta" (Villagrá, 241). Desgraciadamente, Villagrá no dice más sobre esta "comedia bien compuesta", pero en seguida menciona otro drama sobre el cual ya sabemos bastante; aunque no de esta versión en particular, sino del género al cual pertenece. Se trata de un Drama de Moros y Cristianos, nos explica Villagrá, "con mucha artillería, cuyo estruendo \ causó notable espanto y maravilla,\ a muchos bárbaros que habían,\ venido por espías a espiarnos.." (Villagrá, 241).

Nuevamente, el poeta hace destacar la reacción que la representación de un espectáculo dramático provocó en la población indígena que asistió: en el primer caso, la catolización de "muchos bárbaros", y en el segundo, la provocación de terror ante el gran espectáculo bélico.

El formato de tales dramas está bien establecido: los Moros roban a los Cristianos un objeto sagrado; por ejemplo, la Cruz o una imagen de Jesucristo. O a veces llevan prisioneros a varios cristianos, precipitando una batalla entre los dos bandos armados. Los generales musulmanes y cristianos se desafían con largos discursos retóricos, acompañados de ostentosas exhibiciones de jinetería, que culminan en un simulacro armado. Los Moros suelen ganar la primera batalla, pero los Cristianos, casi siempre inferiores en número, se organizan y se dedican a una segunda batalla en la cual la victoria cristiana es siempre definitiva. Y casi siempre asegurada por la milagrosa intervención de Santiago Matamoros montado en su caballo blanco. Las observaciones del antropólogo mexicano Arturo Warman son acertadas: "...la Península era ya el centro de un Imperio. La danza de moros y cristianos pasó a ser producto de exportación, y no uno ocasional, sino uno de los más constantes y frecuentes. Este hecho se

justifica en el carácter etnocentrista que siempre tuvo el tema de la danza. A donde llegara el soldado español plantaba su estandarte y realizaba un festejo de moros y cristianos, como una afirmación de su estado de gracia, pues no era sólo el elegido, sino la mano armada, el socio del Señor".[2]

Es evidente que inicialmente el drama servía en el Nuevo Mundo como un modelo ideológico en forma espectacular, en el cual la conquista militar y la subordinación de los indígenas encontraron un motivo y una justificación en la salvación de los almas por el bautismo cristiano. No cabe duda de que el drama era también un instrumento ideológico igualmente efectivo para los colonos españoles-mexicanos en cuanto legitimaba la misión de subordinar y convertir al cristianismo a los pueblos bárbaros del mundo. Era, en efecto, una empresa decretada por Dios, cuyos orígenes se remontaban hasta la Reconquista de la Península Ibérica durante siete siglos de la Edad Médica. La cultura militarizada y fronteriza de Nuevo México sin duda alguna presentaba numerosos y obvios paralelos con aquella cultura que había motivado a los primitivos dramas de moros y cristianos en la España medieval.

Por todas estas razones, es aún más notable que la primera noticia que tenemos de la representación de los moros y los cristianos en Nuevo México en 1598, es también la última noticia que tenemos de tales representaciones antes de las primeras décadas de nuestro siglo. A pesar de la certeza que pudiéramos tener de que había una tradición más o menos constante de representaciones de los moros y cristianos en Nuevo México durante los siglos XVII, XVIII y XIX, esta conclusión sólo puede basarse en la evidencia que tenemos de su vigorosa vida popular en otras regiones colonizadas por España, como el Estado de Puebla en México, y aún en las Islas Filipinas. Hasta el momento no he logrado descubrir ninguna noticia concreta de repre-

2 Warman, Arturo. *La danza de moros y cristianos*, México: INAH, 1985, p. 41-42.

sentaciones de los dramas de moros y cristianos en el suroeste de los Estados Unidos posterior a la referencia en Villagrá y, repito, antes de los primeros años de nuestro siglo.

Sin embargo, existe un dato indirecto, pero sumamente importante, que apunta hacia la popularidad de esta tradición de moros y cristianos. Tal información tiene un origen probable hacia fines del siglo XVIII, y consiste precisamente en el manuscrito anónimo del drama-espectáculo titulado, *Los Comanches*. Representa la derrota y muerte del famoso cacique indio, Cuerno Verde, a manos del general nuevomexicano, Don Carlos Fernández.

En 1907, Aurelio Espinosa publicó en un boletín de la Universidad de Nuevo México una edición anotada de un drama titulado *Los Comanches*.[3] Lo encontró en forma manuscrita entre los papeles de Amado Chávez de Santa Fe. Una traducción al inglés de este manuscrito fue publicada por Gilberto Espinosa en el *New Mexican Quarterly* en 1937.[4] En 1942, Arturo Campa publicó una segunda edición del drama, utilizando nuevos manuscritos que él había descubierto, para corregir errores y añadir trozos de texto que faltaban en las versiones de Amado Chávez y Espinosa.[5] El trabajo de Arturo Campa es el último que se ha hecho sobre el texto del drama. En su introducción, Campa opina que *Los Comanches* tuvo un fuerte parecido con los dramas de moros y cristianos, pero no logra sostener ese punto de vista con pruebas textuales.

Ahora no cabe duda de que podemos decir que *Los Comanches* es una versión de los dramas de moros y cristianos, adaptada a una realidad nuevomexicana de fines del siglo XVIII. Está basada en dos distintos triunfos de los nuevomexicanos sobre los indios nómadas;

---

3 Espinosa, Aurelio M., ed. Los comanches. *University of New Mexico Bulletin, 45 (1907), 5-46.*

4 Espinosa, Gilberto. *"The Comanches"*. *New Mexico Quarterly,* 1 (1931), p. 132-46.

5 Campa, Arthur. *"Los comanches": A New Mexican ....Folk Drama.* University of New Mexico Bulletin, 7 (1942), 1-43.

uno por Don Carlos Fernández y el otro por Don Juan Bautista de Anza. Estas dos batallas han sido confundidas en el drama y dan así la impresión de una sola y definitiva victoria. Para los colonos nuevomexicanos que habían sufrido por más de una década los feroces ataques de los comanches, la celebración y la consagración de este triunfo en forma dramática probablemente tuvo la misma trascendencia que lograron los espectáculos de moros y cristianos para los exploradores originales que habían venido con Oñate dos siglos antes.

A mediados del siglo XVIII y durante más de veinte años después, los indios comanches se habían impuesto como adversarios implacables, tanto de los pobladores mexicanos como de los bandos indígenas agricultores del norte de Nuevo México. A la vez, los comanches participaban con gran resonancia en las ferias anuales de Taos. Este doble papel, en cierto sentido contradictorio, de guerreros enemigos y de mercaderes más o menos pacíficos, contribuyó a que los colonos mexicanos del norte de Nuevo México vivieran en un estado de constante inseguridad y temor.

A veces, los militares lograron entablar pactos con los comanches, pero la verdad es que, durante los períodos de ataques y de contra-ataques, el pequeño presidio de Santa Fe nunca pudo ofrecer suficiente protección armada para los agricultores aislados en toda aquella vasta región. La historia de los encuentros entre el cacique comanche Cuerno Verde y los nuevomexicanos Don Carlos Fernández y Don Juan Bautista de Anza, deben haberse conformado perfectamente con el modelo narrativo y espectacular de los heroicos dramas de lucha entre moros y cristianos. Y, sobre todo, con su mensaje de protección y de socorro divino para los cristianos, a quienes siempre se representa a punto de ser derrotados, aniquilados por las fuerzas bárbaras.

Sin duda, entonces, *Los Comanches* fue compuesto por un autor anónimo que se basó en un modelo que, para fines del siglo XVIII, había gozado ya de una larga y vigorosa tradición en Nueva España; y que probablemente fue bien conocido en las Provincias Interiores

también. Las circunstancias históricas aludidas en ambos dramas son semejantes. Por ejemplo, los dos tienen por contexto el choque violento de dos culturas y dos individuos en el ámbito de una frontera mal definida, carente de líneas divisorias entre los territorios disputados; situación complicada en el caso de Nuevo México por un enredoso tejido de pactos que habían sido tramados entre varios de los bandos de indígenas y los Españoles-Mexicanos, estos últimos, simultáneamente ocupaban y trataban de mantener la hegemonía militar en la región. Alrededor de 1770, los comanches llevaron a cabo una serie de ataques que asolaron Albuquerque y otras poblaciones más pequeñas, provocando una reacción de parte del gobernador Pedro Fermín de Mendinueta. En 1774, el Gobernador comisionó al veterano de las campañas anti-indígenas, Don Carlos Fernández, para el contra-ataque. En el asalto de una enorme ranchería comanche ubicada al este de Santa Fe, Don Carlos con su milicia de indios y mexicanos, mató o tomó prisioneros a más de 400 indígenas. La historia de los años posteriores demuestra, sin embargo, que aquella campaña de venganza de parte de los nuevomexicanos no sólo fracasó en su intento de poner fin a los ataques comanches contra las poblaciones nuevomexicanas; por el contrario, probablemente contribuyó a su intensificación. Para 1775, se veía un considerable movimiento de despoblación a lo largo del Río Grande del Norte. Ni siquiera podemos estar totalmente seguros de que Don Carlos efectivamente se enfrentara en combate militar con el más famoso de los caciques, Cuerno Verde. Dos años después, la Corona Española se dio cuenta de que la empresa colonizadora en el extremo norte corría grave peligro, y de que la derrota de las fuerzas españoles en los presidios de nuevo México supondría una amenaza seria para los importantes centros mineros de Zacatecas y Sonora. Para organizar la ofensiva contra esta amenza, el nuevo Comandante General nombró a Don Juan Bautista de Anza.

La campaña militar de De Anza, en 1779, fue la que logró la muerte del cacique Cuerno Verde, y precipitó la derrota definitiva de los comanches en el norte de Nuevo México. De Anza mismo dejó

una narrativa en forma de diario, donde puntualiza de modo sumamente revelador, el encuentro que tuvo lugar entre estos dos veteranos enemigos.[6] A pesar del tono oficial que predomina, en el informe que el general De Anza mandó al Comandante General De Croix, hay pasajes que comunican casi palpablemente, la fascinación que sintió De Anza por Cuerno Verde. Y en cuanto a la lucha armada entre estos dos individuos, De Anza describe la muerte de Cuerno Verde de una manera completamente oblicua, prefiriendo concentrarse en la censura –entre crítica y admiración– del defecto que el español descubre en el carácter del cacique comanche. De Anza atribuye la muerte de Cuerno Verde a la "arrogancia, la presunción y el orgullo que caracterizaron a este bárbaro, los cuales manifestara de varias maneras hasta el final." (Thomas, 136).

Y a partir de este momento, estos defectos personales de Cuerno Verde empiezan a ocupar un lugar de importancia en la carta de relación que manda De Anza a su comandante. Por ejemplo, así describe De Anza su primera impresión de Cuerno Verde:

> "Y de esta manera, yo reconocí inmediatamente por sus insignias y blasones al famoso Cuerno Verde, quien, con un espíritu orgulloso y superior a todos los que le seguían, los dejó y se adelantó, haciendo su caballo animosas cabriolas. Y por consiguiente, yo me determiné a quitarle la vida, y su orgullo y su arrogancia lo precipitaron a ese destino." (Thomas, 133-34).

De Anza también revela su percepción del fundamental valor simbólico del encuentro con Cuerno Verde. Explica: "Aunque era propicia la hora para mi regreso a Santa Fe, yo me determiné a descubrir si la fortuna me proporcionaría un encuentro con él"; y añade con intención justificadora: "...pudiera haberse matado a un número más crecido de los bárbaros, pero yo preferí la muerte de este Caci-

6 Thomas, Alfred B. *Forgotten Frontiers.* S/P/I.

que aun sobre la de los que se escaparon, porque había sido en esta región el cruel azote de este reino." (Thomas, 135).

Finalmente, en la carta de relación que acompañó el diario-informe enviado al Comandante Croix, De Anza se concentra una vez más en una valoración de la "soberbia y orgullo de esta nación (los comanches)"; y concluye que era el mismo valor y la soberbia de Cuerno Verde los que contribuyeron a su ruina, "o bien el desdén que él quería manifestar ante nuestras armas, ufanoso de sus victorias" (Thomas, 141).

Con estas citas, no quiero postular una relación directa entre los escritos de De Anza y la composición del drama-espectáculo que llamamos *Los Comanches.* Sin embargo, no me cabe la menor duda de que ambos, el Gobernador De Anza y el autor anónimo del drama, reconocieron patentemente la trascendencia que la historia de esta batalla decisiva podría tener, no sólo para los oficiales de gobierno que tomarían decisiones determinantes para el futuro de esta frontera disputada, sino también para los mismos nuevomexicanos que estaban viviendo en aquel territorio bajo la protección putativa de la Corona Española. Al autor del drama, el modelo de los Moros y Cristianos le había proporcionado un obvio marco dramático y una estructura ideológica gracias a las cuales pudo inscribir este suceso en la conciencia de la gente que vivía con la constante amenaza de los ataques de indios comanches y apaches.

Efectivamente, la interpretación del carácter del Cacique Comanche que desarrolla De Anza en su relato, refleja la misma ambivalencia que se puede observar en las más elaboradas versiones del drama de los Moros y Cristianos: el moro, es decir, el enemigo, suele ser representado rodeado de pompa y gala y vestido con trajes llamativos. O sea, es constituído dramáticamente como el objeto de una especie de admiración ambigua ante su nobleza, su riqueza y su exotismo. Todo ello está acompañado de representaciones inequívocas de la superioridad cultural y moral de los cristianos, lo cual sirve para justificar obvia y comprensiblemente la derrota y la conversión al cristianismo del Sultán y los bárbaros.

El proyecto de establecer una historia de las representaciones de *Los Comanches* en Nuevo México es tan difícil, como el de trazar la historia de Moros y Cristianos en esta misma región. Por el momento, carecemos totalmente de evidencia documental de que hubiera representaciones de *Los Comanches* durante los últimos años del siglo XVIII y por todo el siglo XIX. Sin embargo, a partir de los primeros años del siglo XX, existen varios testimonios escritos de representaciones de *Los Comanches* en las poblaciones del norte del Estado de Nuevo México. Quizás la ausencia de documentos que atestigüen la tradición viva de estos dramas no debe sorprendernos. El caso es que los dos dramas tienen profundas raíces en la cultura folklórica de su región; y la presentación no haya sido un fenómeno que merecía especial atención. Sólo cuando empiezan a llegar "forasteros" a esa región relativamente aislada, es que empezamos a tener descripciones por escrito de las fiestas y celebraciones donde fueron representados estos dramas. Muchas veces, tales imágenes se concentran mucho más en los elementos exóticos y costumbristas del espectáculo, y menos en el texto o en la caracterización de la acción. Sin embargo, los escritos de estos extranjeros forman un testimonio importante de la viva persistencia entre la población nuevomexicana de estos dramas; asi como de otros dramas y danzas relacionadas, como los Matachines y demás formas variadas de Danzas de Comanches entre los Indios Pueblo de Nuevo México. A la vez, los trabajos de folkloristas nativos de esa región han sido absolutamente esenciales en la conservación y la documentación matizada de estas tradiciones dramáticas. Por mencionar algunos, nombraré a Aurelio y Gilberto Espinosa, Agapito Rey, Arturo Campa, Juan Rael, Lorin Brown, y Aurora Lucer-White.

Más recientemente, tuve la fortuna de descubrir un manuscrito en los archivos del Estado de Nuevo México que es, en realidad, una versión "domesticada" del antiguo drama de *Los Comanches*.[7] En

7 *Los comanches*, by Paul G. Martínez. Manuscrito s-240-Folkways,

vez de representar la lucha militar entre Don Carlos Fernández o Juan Bautista de Anza, y los comanches bajo Cuerno Verde, como hemos visto en los manuscritos de la tradición más antigua, este drama se declara "una ilustración auténtica del terror que fue propagado por los indios nómadas de las llanuras, cuando los blancos empezaron a comerciar con ellos." Toda la acción tiene lugar dentro de la casa de Don Martín Vásquez, patriarca de una de las familias más ricas de Taos; y concretamente se relaciona con un ataque de los comanches contra el pueblo.

Los indios entran en la casa y llevan prisioneros a la hija de Don Martín y a su novio, conservando así el motivo de los cautivos que se remonta a los dramas de moros y cristianos. En efecto, el autor de esta versión moderna alude varias veces al antecedente folklórico con notas que dicen, por ejemplo, "en la versión nativa, los comanches y los españoles luchan ante el público en una batalla en un campo abierto, con los guerreros montados a caballo. La batalla se realiza con mucho alboroto, movimiento y emoción..." (Martínez, 5). Aquí, lo que vemos es la defensa armada de la casa contra los indios que entran y toman sus prisioneros. En la segunda escena, después del triunfo de los colonos, los novios vuelven y, al día siguiente, se celebra una boda con música y danza. Entran los indios vestidos de fiesta, con la intención de conciliar la paz con los españoles y el drama termina cuando los indios consienten en aceptar la cruz del cristianismo, celebrando la paz con canciones y danzas; finalmente, entran en la iglesia.

Todavía en las primeras décadas de este siglo, se continuaba representando versiones ecuestres de *Los Comanches* al aire libre. A la vez, es interesante que esa tradición tuviera resonancias tan fuertes que dieran lugar a una versión más del drama, esta vez desde la pers-

---

WPA Archives, Library of the Palace of the Gobernors, Santa Fe, New México. El texto del drama está en inglés; las traducciones al español son de este autor.

pectiva de los colonos y no de los héroes militares de la campaña. La ideología de superioridad racial, cultural y religiosa se encuentra conservada, si no fortalecida en esta última transformación de Moros y Cristianos. Lo que sí es sorprendente es el hecho de que a pesar de que los comanches fueran diezmados en las guerras de genocidio del gobierno estadounidense durante el siglo pasado, esos indios (los comanches) todavía sirven para representar el terror del "otro", del enemigo, de lo ajeno en una cultura de complicadas fronteras raciales, culturales y políticas entre indios, mexicanos y anglo-americanos.



El asesinato de Cuauhtémoc.
Códice Vaticano-Ríos

Mito paradisíaco en los escritos de Cristóbal Colón

*Yvonne Cansigno**

El mito paradisíaco, bíblico-literario, que se percibe en los escritos de Cristóbal Colón, inclusive en su *Diario a Bordo*, contribuye a plasmar el conjunto de preocupaciones escatológicas de ese personaje, al grado de que se percibe a un Colón obsesionado por un llamado sacro, destinado a una misión grandiosa; sin duda, a la difusión del Evangelio en una humanidad en estado de pureza original, pero que, sin embargo, desconoce.

El conjunto de las biografías consultadas afirman habitualmente que el sueño de una "tierra fabulosa" se percibe como una constante

* Profesora e investigadora del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana–Azcapotzalco, Doctoranda en Letras Comparadas de la Universidad de Limoges, UAM-I. Traducción del francés al español de una investigación doctoral más amplia.

en el *Diario a Bordo,* ya sea bajo la forma de Cipangu (Japón), de Catai (China) o del reino de Gran Khan.[1]

Al inicio del prólogo de su primer discurso de navegación. Colón evoca la célebre carta de Toscanelli:[2]

> "por la información que yo había dado a Vuestras Altezas de las tierras de la India y de un príncipe que es llamado Gran Can, que quiere decir en nuestro romance Rey de Reyes".[3]

Así se nos introduce, de golpe, en un universo literario, compuesto de gran número de imágenes y de personajes legendarios, que cobran realce ante la realidad histórica del Descubrimiento, y de lo cual nos hace partícipe el *Diario a Bordo.*

Por otra parte, es destacable lo que señala Kappler, en su capítulo "Voyages et Mentalités", donde diserta sobre los conflictos entre el caudal romanesco de Colón y su espíritu crítico:

> "Entre la actitud crítica de los viajeros anteriores y aquella de Pigafetta, se sitúa la de Cristóbal Colón: las relaciones entre la objetividad y lo fabuloso alcanzan en él un raro grado de complejidad y de sutileza... Antes

---

1 Sabemos que Colón había leído y anotado abundantemente apostillas, un ejemplar del *Libro de las Maravillas* de Marco Polo, un resumen de Fr. Pippino, impreso en Anvers en 1435 (se encuentra en el Archivo General de las Indias en Sevilla); de acuerdo a sus notas, estaba persuadido de las tierras descritas por Marco Polo y de sus riquezas. T. Serstevens. "*Le rôle de Marco Polo*" en el libro de Marco Polo. p. 48: "*La descripción de la Isla de Zipangu*" uno de los raros errores de M. P. llamó mucho la atención. Se conserva en Sevilla, en el Museo "Columbiana" un ejemplar del Libro de M. P., con 70 anotaciones de Colón, quien había descubierto los palacios de oro de Japón.

2 H. Vignaud. "Apéndice C. Versión Española de Las Casas" en *La Lettre et la carte de Toscanelli*, p. 292.

3 C. de Lollis, *Giornale di Bordo"* en op. cit. p. 1-2 I.V. Anzoátegui, *op. cit.*, p. 15.

de aceptar una versión fabulosa de la historia, Colón prefiere apoyarse en una explicación real. Aquella que él propone revela una cierta penetración así como interesantes disposiciones al análisis de los mitos. De hecho, Colón razona a partir de lo conocido por él (su propio mundo); esta actitud positiva puede, no obstante, impedirle ver, creer, una realidad nueva ... Por otra parte, está firmemente decidido a descubrir, a pesar de todo, el país del Gran Khan ... De la misma manera, luego que descubre Cuba, la asimila (e identifica) como Cipangu: entre la objetividad y el substrato mítico se instaura un va y viene".[4]

En este fragmento se encuentran varias claves para una lectura posible de la narración de Colón: la que se le presenta en sus viajes es todavía más maravillosa y seductora que las concepciones medievales acerca del Oriente y sobre las regiones desconocidas hasta entonces.

Leyendo el *Diario a Bordo,* se constata que Colón hace frecuentemente alusión a su "aventura romanesca"; y que la oponía –a fin de desarrollar su argumentación– a las experiencias provenientes de la observación de la naturaleza.

A continuación tenemos un ejemplo donde se hace el inventario de sus lecturas. Los filósofos greco-latinos, los Padres de la Iglesia, la Biblia, los geógrafos de la antigüedad, todos están incluidos:

"Plinio escribe que la mar y la tierra hace todo una esfera, y pone que esta mar océano sea la mayor cantidad del agua /.../ El maestro de la historia escolástica sobre el Génesis dice que las aguas son muy pocas, que, bien que cuando fueron criadas que cobijasen toda la tierra /.../, que ocuparon muy poco lugar, y en esto concierta Nicolao de Lira, El Aristóteles, dice que este mundo es pequeño /.../, a causa de Cesar Nero y Plinio /.../, al respecto de lo que se decía por autoridad de Tolomeo y de sus secuaces: a esto trae una autoridad de Esdras del tercer libro suyo /.../, así como es S. Agustín y S. Ambrosio /.../, en cuanto en esto del enjuto de la

4 En *Mostres, Demons et Merveilles...* pp. 56-59.

tierra mucho se ha experimentado que es mucho más de lo que el vulgo crea; y no es maravillosa, porque andando más, más se sabe".[5]

Todo esto nos permite reconocer algunos trazos intelectuales del Almirante: por una parte, la credibilidad acordada a la herencia greco-latina, de quien se sentía dependiente, y por otra parte, su capacidad sincrética proponiendo frecuentemente interpretaciones religiosas a los temas científicos del Renacimiento.

El sincretismo de Colón será la segunda clave para la lectura de sus escritos: los hechos o las convenciones de la geografía de la época, que Colón completará con pasajes bíblicos y especulaciones teológicas para constituir su "sistema del mundo". Esta lógica parece característica del pensamiento del hombre del último período de la Edad Media. Para esquematizar la imagen del Mundo de Colón, daremos algunas pistas que nos permitan descomponer la imagen del Paraíso en sus escritos.

En el relato del tercer viaje, en donde Colón cuenta el descubrimiento del Paraíso terrestre, enumera esencialmente rasgos sabios y opiniones de personajes de la historia bíblica. Esta jerarquía nos parece sugerir que Colón habría deseado encontrarse entre las autoridades "reconocidas" de la época. Según Fernando Colón –su hijo y primer biógrafo, contemporáneo de Las Casas–, entre las motivaciones del Descubrimiento, la autoridad de numerosos sabios fue determinante, de los ahí citados sobresalen Aristóteles *(Libro del Cielo y del Mundo)*; Averoes; Séneca *(Los Naturales)*; Estrabón *(Cosmografía)*; Plinio *(Historia Natural)*; Marco Polo y Juan de Mandavilla; Pedro de Heliaco *(Tratado de la imagen del Mundo, capítulo 8)*; Julio Capitolino; Toscanelli *(Historia del Almirante)*.

S. E. Morrison cita solamente a Pedro d'Ailly como responsable de la convicción del navegante que situaba el Paraíso en la punta extrema del Oriente. Hemos de mencionar que esta idea no era sos-

---

5 Relato del tercer viaje, 1498, en I. B. Anzoátegui, *op. cit.*

tenida exclusivamente por Ymago Mundi, sino también por otros geógrafos, tales como Avicena, a quien Colón seguramente consultó.

Lo anterior nos conduce a pensar un doble propósito en los viajes colombinos; por una parte, la búsqueda escatológica del Paraíso terrestre, y por otra parte, la confirmación de que a las Indias se podía llegar por el Oeste; todo esto constituía el mismo objetivo en su "sistema de mundo".

Ahora bien, del conjunto de relatos de viajes que Colón leyó, seguramente habría retenido sobre todo *le Devisement du Monde* de una manera sorprendente. En el relato del primer viaje, cita varias veces lo que pudiera ser la evidencia:

Domingo 21 de octubre.

> "Más todavía, tengo determinado de ir a la tierra firme y a la ciudad de Guisay y dar las cartas de Vuestras Altezas al Gran Can y pedir respuesta y venir con ella".

Martes 23 de octubre.

> "Quisiera hoy partir para la Isla de Cuba, que creo que debe ser Cipango /.../"
> "Como por señas que me hicieron todos los indios de estas islas /.../ es la Isla de Cipango, de que cuentas cosas maravillosas, y en las esferas que yo vi y en las pinturas de mapamundis es ella en esta comarca".

Viernes 26 de octubre.

> "Partió de allí para Cuba, porque por las señas que los Indios le daban de la grandeza y del oro y perlas de ella, pensaba que era ella, conviene a saber, Cipango".

Martes 30 de octubre

"Y dijo el capitán de la Pinta que entendía que esta Cuba era ciudad y que aquella tierra era tierra firme muy grande y que va mucho al norte, y que el rey de aquella tierra tenía guerra con el Gran Can, que pensaba que estaba allí, o a la ciudad de Catay, que es del Gran Can, que dizque es muy grande".

Jueves 1o. de noviembre.

"Y después de comer tornó enviar a tierra uno de los indios que llevaba, el cual desde lejos le dio voces diciendo que no hubiesen miedo porque era buena gente y no hacían mal a nadie, ni eran del Gran Can"... "y es cierto dice el Almirante, que esta es la tierra firme y que estoy, dice él ante Zayto y Guinsay cien leguas poco más o menos lejos de lo uno y de lo otro".

Lunes 12 de noviembre

"Salvo a las grandes ciudades del Gran Can que se descubrirán sin duda".

Lunes 26 de noviembre

"Y decían que no tenían sino un ojo y la cara de perro, y creía el Almirante que mentían, y sentía el Almirante que debían ser del señorío del Gran Can".

Miércoles 26 de diciembre

"Y entendió que deseaba mucho oro, y díjole por señas que él sabía cerca de allí a donde había de ello y mucho en grande suma y que estuviese de buen corazón, que él daría cuanto oro quisiese /.../ y en especial que lo había en Cipango, a que ellos llamaban Civao".

Viernes 4 de enero

"Concluye que Cipango estaba en aquella isla y que hay mucho oro y especiería y almáciga y ruibarbo"

En plena intertextualidad, el Gran Khan, Catai, la ciudad de Quincey y Cipangu, son todos elementos retomados de la narración de Marco Polo, con una voluntad fascinante de adherirse al hecho literario y de transformarlo hasta el punto de convertirlo en una realidad. Asimismo, estos temas permitieron la elaboración del *Diario a Bordo*; fueron, de hecho, *leitmotiv* productores de este texto.

Siguiendo esta lógica, se llega a un hecho curioso, "Colón reproduce en su relato las Islas Macho y Hembra,[6] situándolas geográficamente una al lado de la otra, detalle esencial en la procreación de sus habitantes. El lector del *Diario a Bordo* encuentra de este modo la tradición clásica con sus múltiples vicisitudes del mito de las Amazonas. De la misma manera aparecen otros temas como el Jardín maravilloso y las riquezas de los países exóticos.

Recordemos brevemente las observaciones de Colón sobre la existencia de minas de oro o de "ríos de oro" en las primeras tierras descubiertas, asimismo su insistencia sobre la abundancia de especias y perlas. El relato data desde el 9 de diciembre hasta el 13 de enero en el *Diario a Bordo*, y constituye un ejemplo revelador de esta actitud de Colón por metamorfosear, por la vía de la escritura, un cuadro real en escenario romanesco. La Española se convierte en una tierra enigmática, origen del oro, de resinas, de ruibarbo, de pimienta, de canela, etcétera; tal y como lo había profetizado Marco Polo sin saberlo.

Colón observa escrupulosamente la naturaleza y sus formas, se esforzará por traspasar sus secretos, sabiéndose privilegiado y, en cierta medida, elegido por la Divinidad, él había sido proyectado en esos lugares magníficos para seguir una iniciación simbólica: aque-

6 Marco Polo, "Aquí miro las Islas Macho y Hembra", *op. cit.*, p. 284.

lla del conocimiento de las leyes de la Naturaleza y de la organización del Cosmos. Pero este acto supone una demostración más detallada del proceso de iluminación en Colón.

Con el tema del Jardín Maravilloso, nos permite el reconocimiento de la llamada concepción del Paraíso en el *Diario a Bordo*. Representa el primer contacto de reciprocidad, ya que en el contexto bíblico del Libro del Génesis –aunque también en otras antiguas tradiciones y culturas– el Jardín siempre ha sido un espacio privilegiado, lugar acondicionado para la contemplación. Pensemos en los jardines de la Grecia antigua, en los jardines floridos, estereotipos muy frecuentes en la tradición iconográfica del Próximo Extremo Oriente, que representaron un tópico en la literatura y la pintura en la Edad Media.

Las representaciones del Paraíso terrestre que existían en el momento del Descubrimiento de América, procedían, entre otras, de la reacción de los geógrafos frente al universo, del cual una parte quedaba todavía por descubrirse, y era, por lo tanto, desconocida. Frecuentemente, esta representación del Paraíso en tanto que jardín edénico en los relatos de los viajeros, se multiplica con la imagen de una isla, lo que refuerza el carácter inaccesible de estos lugares: el mar constituye un verdadero desafío para el inconsciente colectivo;[7] lo cual, sin duda Colón tiene presente.

Las imágenes conceptuales evocadas, el tema del "Jardín Maravilloso" y la "Isla Maravillosa", tienen para nosotros una dimensión mítica; sin olvidar que todas las variantes posibles se encuentran condicionadas por momentos históricos diferentes. Los jardines constituyen una transformación de la Naturaleza (de lo salvaje a lo doméstico) considerado como el cuadro ideal del sueño de la felicidad eterna o de una vida santificada.[8]

---

7 H. Tuzet, "Le Paradis", p. 183 et "Mare Tenebrarum" p. 447, *Le Cosmos et l'imagination*.

8 G. P. Roux, "Ce que les Latins cherchent en Orient", en *Les explorateurs au Moyen Age*, p. 121.

A través de un argumento de orden lingüístico, si se puede decir así, Kappler nos hace notar la fascinación ejercida por los jardines naturales sobre el personaje de Colón:

"En un país de Oriente, la Naturaleza es un jardín maravilloso, esta evidencia llamó tanto la atención de Colón que, por dos ocasiones, bautizó los lugares con el nombre de jardín: desde su segundo viaje, descubre las islas situadas al costado de la Isla de Cuba y las llama 'el Jardín de la Reina'. En el curso de su cuarto viaje, reconoce el lado oriental de Costa Rica y descubre, en la zona del Cabo Limón, una región que él nombra simplemente 'El Jardín', la huerta".

Es sorprendente que el tema del jardín sea otra clave para la lectura del *Diario a Bordo,* esto se constata por la importancia que el navegante concedía a los paseos en los jardines o a la naturaleza. El testimonio lo encontramos en la siguiente cita:

Martes 27 de noviembre

"Ayer al poner del sol llegó de un cabo, que llamó Campaña, y porque el cielo claro y el viento poco no quiso ir a tierra a surgir, aunque tenía de Sotavento cinco o seis puertos maravillosos, porque se detenía más de lo que quería por el apetito y deleitación que tenía y recibía de ver y mirar la hermosura y frescura de aquellas tierras donde quiera que entraba /.../[9]

"Andando por ella fue cosa maravillosa de ver las arboledas y frescuras y el agua clarísima y las aves y la amenidad, que dice que le parecía que no quisiera salir de allí /.../, que le parecía que estaba encantado".[10]

Cabe mencionar que el tema del jardín constituye una constante

9 *Cf.* Roux, "Entre mythe, conte et realité, un thème privilegié: le jardin merveilleux" en *op. cit.,* p. 83-85.

10 Ibid., p. 72.

en los cuentos de *Las Mil y Una Noches*[11] y en la miniatura persa, hindú y mongol. La cultura europea continua esta tradición oriental, incorporando elementos nuevos: el jardín se convierte en un recinto que tiene un sentido místico.

Lo que nos parece característico en todas estas manifestaciones de un mismo tema, es, como lo habíamos comentado, la disposición de un cuadro ideal de vida donde las penas y las angustias humanas desaparecen. El hombre se encuentra sensiblemente en un estado de beatitud antes de la Caída, donde la noción del trabajo no existía.

La explicación psicoanalítica nos permite concebirla como un "lugar de rechazo", una "inhibición"; numerosas leyendas geográficas dan testimonio de la existencia de esta doble imagen: isla-jardín, seductora de poetas y marinos.

W. Irving,[12] Biógrafo de Colón, desarrolla ampliamente la idea del atractivo de estas islas legendarias bajo la imagen de Colón, algo que ya había sido sugerido por Las Casas en su *Historia de las Indias.*

De la misma manera, Harrisse, en su *Cristóbal Colón,* considera que este conjunto de leyendas sobre las islas formaba parte de las concepciones geográficas del Almirante:

> "Es un decir que Colón no conocía también la Antilla, las Siete Ciudades, el Ovo, la Capraria y el Brasil, ¿o bien él las apartaba de su pensamiento como si fueran islas imaginarias? Nosotros creemos, al contrario, que Colón, al menos hasta 1493, creía firmemente en su existencia /.../"[13]

Lo anterior queda sin respuesta; saber si Colón acordaba un sentido místico a la búsqueda de estas islas, vicisitudes legendarias del

11 C Kappler, *op. cit.*, p. 85.

12 "Opiniones sobre las islas del océano", en *Vida y viajes de Cristóbal Colón.* Capítulo IV, pp. 30-36.

13 En Critias trad. de A. Rivaud. *Les Belles Lettres.* París, 1925.

Paraíso y lugares susceptibles para llevar su investigación a nivel de lo "sagrado", o si se trataba de fábulas de viejos marinos, esparcidas en el occidente cristiano, sigue siendo un imponderable.

Por lo que respecta a La Antilla, numerosos son los estudios que han intentado establecer puntos de convergencia con la Atlántida de Platón,[14] prototipo del Paraíso perdido o bien del reino ideal. Sus habitantes, según Platón, vivían en la abundancia, rodeados de una naturaleza pródiga, donde no se conocían ni el trabajo ni el sufrimiento.[15]

En cuanto a la isla de San Brandán, es concebida como una fábula de origen irlandés,[16] y sus orígenes históricos han suscitado numerosos debates. T. J. Dieson aborda el problema desde el punto de vista "geo-político", donde el fondo legendario serviría, según él, para justificar el establecimiento de posesiones inglesas en América, antes de la llegada de los Españoles.

Sobre un plan más universal, las etapas del itinerario de iniciación de San Brandán, en la búsqueda del Paraíso Perdido, eran motivos que aparecían frecuentemente en la iconografía de la Edad Media,[17] bajo la leyenda cristiana;[18] parecen converger aportes de la tradición céltica así como las influencias de los relatos de los primeros viajeros árabes.

Concluyendo, podemos decir que las islas fabulosas estaban muy presentes no solamente en el imaginario colectivo de la Edad Media, sino también en la cartografía de principios del Renacimiento, como lo afirman E. de Gandia y De Avezsac. Todo ello da testimonio, des-

---

14 D'Avezac. "Antilla et ses annexes", en *Lesî les fantastiques de l'océan Occidental au Moyen Age.* p. 16-31.

15 P. Tesffrau, *Le Merveilleux voyage de Saint Blamdan à la recherche du Paradis.* Passim.

16 *C.F.B*: Heuveimans, *"La table medievale de la bite-ile", Dans le sillage des montes marinis.* pp. 137-156.

17 E. de Gandeci, *op. cit.* pp. 12-31.

18 O. D'Avezac.

pués de los estudios ya citados, de que las imágenes de los jardines y de las islas incorporadas en el relato de Colón, serían fácilmente reconocidas por las lecturas de la época.

La originalidad de Colón reside en la concepción de ese sueño de grandeza que lo conduce a realizar sus aspiraciones mesiánicas de navegante, descubriendo un Paraíso terrestre en la geografía americana, cuya imagen plasmó en sus lecturas y del cual se proponen algunos ejemplos. En esta óptica, el relato de Colón muestra la imagen de un Paraíso terrestre y la inserción de mitos todavía vivos en el campo de la cosmografía y, en particular, en el de la cartografía.

Colón consagra con la imagen del Paraíso hallado, la realización de las profecías paganas y bíblicas de las cuales estaba convencido; y que representaron en una etapa providencial de la Historia, la contraparte de su misión terrestre de emisario de los reyes.



"O cuantos huerfanos hizo: cuanto robo de sus hijos, cuantos provo de sus mujeres, cuantas mujeres dejó sin sus maridos, de cuantos adulterios y estupros y violencias fue causa. Cuantos privó de su libertad, cuantas angustias e calamidades padescieron muchas gentes por el."

Bartolomé de las Casas: Brevísima relación de la destrucción de las indias, Cap.: De la provincia e reyno de Guatimala. p. 70.

La disputa de América

*Gérard Teuliere**

Los trabajos de Tzvetan Todorov demuestran que el hombre intuye al otro a través de sus propios esquemas mentales, constatación que plantea una vez más la pregunta del valor del universalismo frente al relativismo cultural. El caso de la mirada que dirigió hacia América el hombre europeo, en la época de su cultura clásica, es desde este punto de vista significativo de la visión de los vencedores sobre un mundo sometido. La curiosidad polémica, que surgió en los siglos XVIII y XIX sobre la naturaleza de las Indias Nuevas, y que el erudito italiano Antonello Gerbi llamó "la disputa del Nuevo Mundo", merece a este respecto una atención particular.

---

* Latinoamericanista. Agregado Cultural de la Embajada de Francia en La Paz, Bolivia.

América impúber y feliz destino

Inferioridad de las especies

Aunque varios autores del siglo XVI habían advertido, sin teorizarla, la diferencia natural entre Europa y el nuevo continente, corresponde al naturalista francés Buffon (1707-1788) el ambiguo honor de haber sistematizado, en su *Histoire Naturelle* (1749), esta oposición. A partir de la constatación de la inexistencia de grandes animales selváticos, Buffon deduce una inferioridad, en tamaño, fuerza y potencia, de la fauna americana, consecuencia para él de la hostilidad de la naturaleza. Esta misma hostilidad, que hace degenerar según él a los animales domésticos, provoca en el hombre salvaje, considerado como impotente y frígido, penosas limitaciones. Aunque la *Histoire Naturelle*, a diferencia del poligenismo volteriano, tiene como base la unidad humana, Buffon afirma como corolario su jerarquización y por ende establece una escala que desciende del hombre europeo al salvaje americano. En este caso, el renombre del gran naturalista sirve de garantía a afirmaciones antropológicas dudosas que contienen en germen futuras teorías racialistas. Volviendo a los elementos naturales, Buffon hace hincapié, en una curiosa explicación erótico-hidráulica, en el aspecto húmedo del ambiente y del paisaje americano, cercano, ni más ni menos, a la putrefacción. Hay que decir que las ideas científicas de la época sobre la "generación espontánea", heredadas de Aristóteles, daban en este caso pábulo a sus divagaciones. También Aristóteles le sirvió para elaborar una axiología según la cual lo grande es superior a lo pequeño, y lo fijo superior a lo mudable, axiología aplicada a las especies animales de América, esencialmente a los mamíferos. No sería de menos, llegados a este nivel, recordar que el mismo Buffon era corpulento y que su miopía le impedía acercarse a lo diminuto... En todo caso, el pulular de insectos gigantescos y la existencia de grandes serpientes, le sirven para afianzar sus aseveraciones sobre la podredumbre de América: mientras una mitad del reino animal se achica, la otra (la más vil a sus

ojos) se agiganta, demostrando así llevar los estigmas de una repugnante degeneración.

La teoría de Buffon revela la tendencia de su siglo a interpretar como relación rígida la conexión orgánica de lo viviente con el ambiente. Así Montesquieu fijaba relaciones constantes y deterministas entre los climas y las costumbres. El interés, sin embargo, del edificio teórico buffoniano, es por una parte revelar la amplia libertad de crítica del siglo frente a la "obra de Dios" (al contrario por ejemplo de un Fray Luis de Granada unos dos siglos antes) y por otra asentar la idea, aunque en este caso negativa, de una evolución en las especies.

Varios de sus coetáneos de la Ilustración europea opinarán sobre el tema. Así Hume (*Of National Character*, 1748), para quien la inferioridad es consecuencia de la pobreza, o el Abad Raynal, que enfoca a América como un continente impúber. Pero Jean-François Marmontel, en 1777, saldrá en defensa de los "débiles americanos" en un libro (*Les Incas ou la destruction du Pérou*) que plasma a la vez el ideal de tolerancia del siglo de las luces y la distorsión histórica que no podía faltar para justificar la conquista. Desde Dryden (*The Indian Queen*, 1665), hay que decir que la moda era propicia a una América novelada, pretexto a episodios amorosos o al análisis de los sentimientos más que a la descripción de la realidad cotidiana. Una América de teatro y opereta, tratada entre otros por Ferrier de la Martiniére (*Montezuma*, 1702), Voltaire (*Alzire*, 1736) y sobre todo Rameau que con un texto de Fuzelier da en 1735 su ópera *Les Indes Galantes*, colmo de barroquismo y de mitificación.

América calumniada

Pero quien impulsará un verdadero giro a la polémica será el abad prusiano de origen holandés Cornelius De Pauw, con sus *Recherches Philosophiques sur les Américains*, publicadas en francés en Berlín en 1768, cuyo impacto será considerable. En ellas, la naturaleza del Nuevo Mundo resulta irrefragablemente corrupta y los americanos

son calificados directamente de degenerados. En un delirio diametralmente opuesto a los relatos maravillados de los descubrimientos, De Pauw describe animales que pierden su cola, perros que no ladran, camellos cuyos genitales no funcionan, salvajes con cráneo piramidal y un Perú poblado de eunucos... Valiéndose de los trabajos de la escuela inglesa de los "diluvians", el encarnecido abad atribuye las causas de esta degeneración a un diluvio americano específico. De Pauw lleva así hasta sus extremas consecuencias los "descubrimientos" naturalistas de Buffon. El indio es a sus ojos débil y bestial, y por tanto, con modulaciones ingeniosas de temas de Montesquieu y Aristóteles, queda sujeto a una servidumbre natural. El bueno de Las Casas, que dos siglos antes emprendía la defensa del indio con base en su pretendida flaqueza, no se imaginaba que estos mismos argumentos terminarían, bajo la pluma de De Pauw, como prueba de su índole corrupta y degenerada. En las tesis del abad, confluían ideas políticas, prejuicios raciales, hipótesis geogónicas, leyes zoológicas y fragmentos de historia: el residuo de tres siglos de especulaciones.

El libro de De Pauw fue verdaderamente el eje de la polémica, en la cual entraron la mayoría de los intelectuales de la época. Las primeras reacciones vinieron de Dom Pernety, que en su *Dissertation sur l'Amérique et les Américains* (1770) impugnó los asertos de De Pauw, demostrando un entusiasmo rousseauniano por el "buen salvaje", y de un oscuro y nuevo polemista que utilizó para la circunstancia el apodo de "Philosophe La Doucer" (Filósofo La Dulzura) y cuyo libro (Berlín, 1771) es en si todo un programa: *Sobre América y los americanos, u observaciones del filósofo La Dulzura, que recorrió ese hemisferio durante la última guerra, ejerciendo la noble profesión de matar hombres sin comerlos...* (!)

El feliz destino de Occidente

Más seria e interesante fue, después de nuevas posiciones de Buffon, espantado por el uso hecho de sus obras, la teoría según la cual el

Nuevo Mundo era heredero de Europa, vereda hacia la cual se va a orientar la polémica. Esta idea, que parece a priori ajena a nuestro asunto, representa en realidad una reformulación en plano geográfico y geopolítico de viejas tesis historiográficas sacadas de Daniel, Ovidio y Hesiodo que ordenaba al mundo en cuatro monarquías o edades. Desmoronada por Jean Bodín, la vieja teoría se reconstruye a partir del curso natural del sol, metáfora natural del camino de los imperios. La expansión de oriente hacia occidente (con connotación cristiana) incluye a las Indias occidentales en la nueva, construcción hagiográfica: los españoles son los nuevos argonautas y el Nuevo Mundo representa la compensación a las conquistas del Islam (Ariosto: Orlando Furioso, Campanella: Monarchia di Spagna). A principios del siglo XIX se multiplican profecías sobre este destino de América, ilustrado por un verso de George Berkeley en el Capitolio de Washington: *Westwards the course of empires takes its way.* Por ingenua que fuera, esta visión heliodrómica reemplazaba la tesis bíblica de las cuatro monarquías por una visión global de la historia y superaba las estáticas teorías de los climas: era una primera, aunque burda, formulación de lo que hoy en día llamaríamos geopolítica.

Grandeza y miseria del Nuevo Mundo

La controversia sobre América, con la rectificación de Buffon, que la había iniciado, hubiera podido cerrarse. Sin embargo vuelve a florecer unos años más tarde, en un clima más tempestuoso, cuando frente a la fe del europeo en su misión civilizadora se afirma el prestigio de las independencias nuevamente adquiridas.

En su *History of America* (Londres, 1777), Robertson recoge todos los tópicos utilizados por De Pauw (inferioridad telúrica, etc.) a los que agrega temas nuevos (como el de las aves incapaces de cantar) para esbozar un cuadro hostil del Nuevo Mundo, aunque hace la diferencia entre varios tipos de "salvajes". Su obra tiene gran impacto. Pero una nueva pujanza dan a la polémica los jesuitas expulsos

que, recién llegados de América y establecidos sobre todo en Italia, son dolorosamente sorprendidos por las calumnias sobre el nuevo continente. Frente a De Pauw y Robertson, los que otrora defendieran a los indios en sus "misiones" emprenden la tarea de impugnar las tesis antiamericanas que circulan en Europa. Los padres Clavijero, Molina y Gilig escribirán polémica y apasionadamente sobre México, Chile y Venezuela respectivamente. No obstante, la defensa más idealizada viene sin duda de Thomas Jefferson, que hace la apología del hombre americano, incluyendo al piel roja, en sus *Notes on Virginia* (1785) destinadas a un público europeo y cuya idea principal es que Europa es una noción basta y vulgar frente a la belleza de Virginia...

La huida de las dríadas

La reivindicación de la adolescencia de América, en la polémica, es una idea nueva debida a la imagen positiva que se hacen los románticos de la juventud, al contrario de los hombres de la Ilustración: el Sturm und Drang, hereda de Rousseau el enaltecimiento del buen salvaje, y Bernardín de Saint-Pierre o Chateubriand ilustrarán esta corriente. Inocencia de los pueblos jóvenes que Herder, forjador de la noción de Volksgeist, intuirá más bien como promesa de desarrollo. Los poetas románticos adoptarán de hecho diversas actitudes. Thomas Moore, vate irlandés, opone la belleza natural de América a la mezquindad de la sociedad norteamericana, mientras que John Keats describe al Nuevo Mundo como un páramo lúgubre cuyas selvas son capaces de ahuyentar a las dríadas, lo que representa para él el ocaso de la naturaleza clásica y la corrupción de la belleza antigua. Byron y Shelley tendrán una idea más positiva de América y se entusiasmarán por las independencias. El caso de Goethe es distinto. Su admiración por América radica en una pequeña estrofa de un discurso y en algunas alusiones indirectas del *Faust*. A sus ojos, América es superior, curiosamente porque no tiene basaltos ni castillos. El basalto, escudriñando un poco (sepamos que este mineral estaba en

el centro de una disputa geológica entre "plutonistas" y "neptunistas"), connota para Goethe la inestabilidad telúrica, es decir el desorden, mientras que la ausencia de alcázares medievales es señal de la modernidad de los Estados Unidos, en cuyo porvenir confía esperanzadamente. Chateaubriand, otro romántico, dedica a América toda una epopeya novelesca (*Atala*, 1801, *Los Natchez*, 1808) que anuncia a Fenimore Cooper y va traduciendo la evolución de sus ideas personales sobre el tema. Es un texto complejo en que después de una fe juvenil en Rousseau, el universalismo lucha contra el etnocentrismo y la descripción del mundo compite con la del ego, en medio de connotaciones teológicas sobre la naturaleza y el salvaje. A las diatribas racistas de De Maistre contra la barbarie de los primitivos, consecuencia del pecado original, se opone la exaltación de América en su naturaleza atormentada y sus civilizaciones, que Humbolt contrapone a las tesis de Buffon y de De Pauw. Precisamente, en los últimos años de la disputa, casi olvidado De Pauw, quienes quieran defender a América se apoyarán en Humbolt, mientras que sus detractores utilizarán los temas desarrollados por Hegel.

Impotencia de la naturaleza

Será en efecto el filósofo suabo quién emitirá el juicio más severo, más total e impasible sobre el Nuevo Mundo, contra el cual remacha principalmente la condena de inmadurez. El concepto que tiene Hegel de la naturaleza es rígidamente antihistórico: el mundo y las creaturas son lógica en acto y silogismos realizados de un sistema universal inamovible. De ahí dimana un antievolucionismo decidido que, cuando no logra ver reflejado en la realidad la imagen perfecta de lo racional, se salva acudiendo a la ambigua noción de "impotencia" de la naturaleza. La mejor muestra de esta deficiencia se halla, para Hegel, en América, cuya fauna ostenta a su parecer, eco evidente de Buffon y De Pauw, desde el canto de los pájaros hasta la dimensión de los animales, las señas de un penoso lastre. El cuanto al hombre del Nuevo Mundo, Hegel, superando los principios primiti-

vistas rousseaunianos de sus primeros escritos (*Philosophische Propedeutik*), establece una escala de valores entre los pueblos, que elevándose encima del estado natural, se van perfeccionando: en este sistema, el salvaje americano no podía más que ocupar el último rango... Pero hay más: en su representación del mundo, Hegel construye un sistema coherente que opone dos continentes o hemisferios, entendidos en el sentido de un eje que no corresponde forzosamente a la polaridad Norte/Sur, sino en la distribución en ellos del mar y de la tierra. Esta división es, más que un hecho geológico, una categoría filosófica: la fecha del descubrimiento es accidental y el Nuevo Mundo, a su parecer "agregado" al antiguo, es nuevo por esencia y en absoluto (*Filosofía de la Historia*), con todo lo que conlleva esta "novedad" de debilidad e inmadurez en la fauna, la vegetación y la humanidad. La impotencia de la naturaleza corre así pareja con la inmadurez y estupidez del salvaje americano. Las civilizaciones de México y del Perú eran para Hegel "naturales", y tenían que desaparecer al acercarse el Espíritu. En realidad su juicio sobre las formaciones políticas del Nuevo Mundo encaja sobre dos conceptos: 1) el de los Volksgeister (espíritu de los pueblos), al que rechaza en varias obras en pro de un más universalista Wetgeist (espíritu del mundo), pero que en el caso de América le sirve para explicar el eclipse de las culturas precolombinas, y 2) la antítesis radical entre una América del Norte ordenada, puritana y una América Latina anárquica y católica.

Evidentemente, la raíz de las groseras aseveraciones del filósofo radica en la sustancial falsedad de muchos datos y la voluntad de adecuar la realidad con un sistema global que contiene en su rigidez residuos de medievalismo: no por casualidad advirtió Antonello Gerbi que el nexo ideal entre el descubrimiento de América y el descubrimiento copemiciano tiene en Hegel una negativa confirmación en su doble desconocimiento del Nuevo Mundo y de los mundos infinitos.

En resumidas cuentas, los puntos esenciales de la "Disputa de América", que se desvanece después de insignificantes rebotes con

Schlegel, Shopenhauer, Auguste Comte o más tarde Pío Baroja, llevan sobre la relación física e ideal de los dos mundos, los valores del primitivismo frente a la civilización y los conceptos de Progreso y humanidad, temas que plantean dos problemáticas: la de la alteridad y la del universalismo. No podríamos dejar de recordar a este propósito que nuestro indignado rechazo, hoy en día, de prejuicios como los que acabamos de reseñar en este trabajo, estriba en el derecho universal que la propia Europa elaboró al negarlo simultáneamente. Ahí va, a nuestro parecer, su ambiguedad y su universalismo. Como lo enunció J. H. Eliott (*The Old World and the New*, 1970):

> "Existía otra Europa (...) que continuó recurriendo a América (...) como fuente de inspiración y esperanza. Pues si América alimentaba las ambiciones de Europa, también mantenía vivos sus sueños. Y quizá los sueños fueron siempre los más importantes en las relaciones del Viejo Mundo con el Nuevo".

Bibliografía

Ainsa, Fernando. *De la Edad de Oro a El Dorado, Génesis del discurso utópico americano*, México, 1992.

Bitterli, U. *Die "Wilden" und die "Zivilisierten"*. München, 1976.

Dumas, Jean-Louis *Histoire de la Pensée, Renaissance et Siècle des Lumières*, Paris 1990.

Benassar, Bartolomé. *La América española y la América portuguesa, s. XVI-XVIII*, Madrid 1980.

Bernard Carmen et Gruzinsky, Serge. *Histoire du Nouveau Monde*, Paris 1991.

Debray, Régis. *Christophe Colomb, le Visiteur de l'Aube*, Paris 1991.

Eliott, John Huxtable. *The Old World and the New*, Cambridge, 1970.

Gerbi, Antonello. *La Disputa del Nuovo Mondo*, Milano 1955.

———. *La natura delle Indie Nove*, Milano 1975.

Haarscher, Guy. *Philosophie des Droits de l'Homme*, Bruxelles 1991.

Hippolyte, Jean. *Figures de la Pensée Philosophique*, Paris 1971.

Honour, Hugh. *The New Golden Land: images of America from the discovery to the present time*. New York, 1975.

Imaz, Eugenio. *Topía y Utopía*, en Moro, Campanella, Bacon, *Utopía del Renacimiento*. México, 1941.

Kalfon, Pierre et Leenhardt, Jacques. *Les Amériques latines en France*. París, 1992.

O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*, México 1977.

Liauzu, Claude. *Race et Civilisation, L'Autre dans la culture occidentale*, Paris 1992.

Sebreli, Juan José. *El asedio a la modernidad*, Buenos Aires 1991.

Souto Alabarce, Arturo. *Teatro indiano de los siglos de Oro*, México 1988.

Todorov, Tzvetan. *Nous et les Autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris 1989.

———. *La Conquête de l'Amérique et la question de l'Autre*, Paris 1982.

Artículos, Revistas, Boletines

Bazarte, Alicia: "Jaiven, reina de México, princesa olvidada", en: *Revista A, n. 29*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, México 1992.

Proust, Bernard. "Les lois de l'hospitalité" (sur un texte de Kant), contribution au Premier Colloque de l'Institut Euro-Latinoaméricain de Culture et de Coopération, (IELAC) Valbonne 1990.

La Découverte de l'Amérique, esquisse synthétique des Conditions historiques et conséquenses culturelles -*10e Stage d'Etudes Humanistes*, Tours 1966.

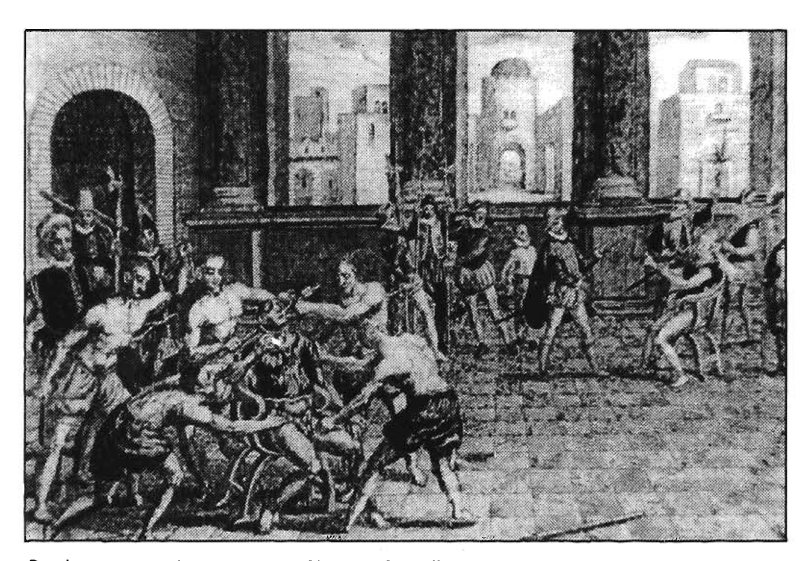
Andes et Mésoamérique: espaces et sociétés - Mélanges P. Duviols, Université de Pravence, Aix 1991.

Europa y Amerindia: El indio americano en textos del siglo XVIII. Quito: Abya Yala, 1991.

L'image de l'Amerique en France depuis 500 ans, *Caravelle n. 58*, Université Toulouse Le Mirail 1992.

La science et les races, *Le Nouvel Observateur*, Paris, 23.01.92.

"L'invention de l'Amérique", *Europe n. 756*, Paris, avril 1992.



Castigos para quienes no cumplían con los tributos.
Archivo de Indias

Nueva España: madrastra de propios y madre pía de extraños

*Rosaura Hernández Monroy**

Introducción

La celebración del Quinto Centenario desencadenó una revisión histórica del momento crucial en que dos continentes que hasta entonces se ignoraban mutuamente, se descubrieron. Así la historia ha dejado de ser un terreno reservado a especialistas; ahora políticos, economistas, literatos, sociólogos, y todo género de intelectuales se interrogan cada vez con mayor interés acerca del pasado, porque se interesan por el presente y el futuro.

En un momento en que toda América Latina siente la necesidad de la integración, se torna más necesario que nunca conocer la historia común y la de cada uno de sus países y pueblos. Se puede afirmar

* Profesora e investigadora del Area de Estudios Interdisciplinarios de Cultura en México, UAM-Azcapotzalco.

que la conmemoración del Quinto Centenario ha cumplido con creces la tarea de abrir la discusión y el estudio sobre el encuentro de América y Europa. Pero el gran desafío para el conocimiento propio y mutuo, apenas comienza, se acaba de plantear y requiere de una vocación de continuidad, de crítica, de espíritu abierto para revisar incluso aquellos estereotipos consagrados por muchos años.

En este artículo me interesa reflexionar no precisamente en torno al encuentro de las dos cultura, sino acerca de la posición adoptada por los criollos hacia el siglo XVII, cuando ya los años de la Conquista se encuentran lejanos y esta generación de españoles nacidos en América se siente desencantada ante la realidad novohispana. La actitud de los criollos frente a la patria que los vio nacer será, por un lado, de defensa ante los ataques europeos, ya que reivindicando la tierra se reivindican ellos; pero por el otro, mostrarán notablemente un gran resentimiento ante lo favorable que se muestra Nueva España con los españoles recién llegados de la Península. Por ello uno de los reproches que se le inferirán será acusarla de "madrastra de propios y madre pía de extraños".

Deseo exponer la gran Conjuración de Martín Cortés como el primer intento de los criollos por arrancar el poder de manos de los peninsulares; después hacer un análisis de un texto del siglo XVI: *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España* de Baltasar Dorantes de Carranza; para demostrar cómo a través de obras como ésta, cuyo objetivo era hacer una relación de los descendientes de los conquistadores, ya se muestra claramente la conciencia de los criollos respecto a ser un grupo marginado del banquete del poder y la riqueza. Además será interesante observar cómo este grupo que se llamó a sí mismo indiano o mexicano, ha asimilado su pasado inmediato y tiene una visión particular de su presente. Por su aportación en esta obra a Dorantes le acomodaría bien la frase que Alfonso Reyes externó después de conocer el trabajo de Juan Suárez de Peralta: "...aunque intentó historia pasada, interesa más como testigo de sucesos contemporáneos".[1]

Y por último quiero revisar *El peregrino indiano* de Antonio de

Saavedra Guzmán, que editó en Madrid el impresor Pedro Madrigal, en 1599. A través de este poema podremos observar como los novohispanos miran con nostalgia el pasado reciente en que sus padres habían gozado la victoria de la Conquista y los privilegios obtenidos de ella. Así esta generación de americanos buscaron en el recuerdo idealizado de ese tiempo los recursos para demostrar que por derecho de familia les correspondía ejercer el poder virreinal.

Nueva España y los criollos

La monarquía española fue la síntesis del largo y tortuoso proceso de unificación de monarquías que se fundaron en los afanes de reconquistar la Península Ibérica de manos de los árabes, y que sin perder sus características buscaron siempre la unión para enfrentarse al enemigo común. Castilla es la que mejor logró su unidad política, porque allí predominó la idea imperial, reinos y territorios se sometieron a una misma ley y gobierno. Una vez consolidada la unión de Aragón y Castilla, se introdujo en España la institución mediterránea del virreinato y enseguida se trasladó a América.

Cuando los Reyes Católicos y Cristóbal Colón firmaron las Capitulaciones de Santa Fe, se accedió a todas las exigencias del genovés como pago a las tierras desconocidas que descubriera en su viaje a las Indias Orientales. Una de esas peticiones fue que se le concedieran los títulos de Almirante, Virrey y Gobernador de los lugares que descubriera. Sin embargo después del Descubrimiento de América, los Reyes Católicos fueron revocando las atribuciones concedidas, especialmente las de Virrey y Gobernador.

Colón más bien ejerció el título de Virrey como dignidad honorífica, aunque recibió la autorización para heredar sus oficios; así que en su testamento del 22 de febrero de 1498 otorgó la sucesión de sus cargos a favor de sus hijos Diego y Fernando. Esta es la razón de que, desde 1509, don Diego reclamara su categoría de Virrey de las Indias, sin embargo nunca pasó de un título honorífico como el de su padre.

Este hecho muestra fehacientemente la suerte que sufrieron los criollos descendientes de españoles distiguidos en las empresas de la Conquista. Los novohispanos convencidos de que debían disfrutar de las canonjías ganadas por sus padres tras empresas denodadas, se sintieron defraudados al no recibir mayor reconocimiento por ser descendientes de conquistador.

Las regiones conquistadas debían quedar aseguradas a través del poblamiento y la Corona buscó una manera de apoyar la colonización de las mismas por medio de otorgar ciertos privilegios para los soldados; éstas prebendas sólo podían ser obtenidas si se avecindaban en las provincias conquistadas. Uno de los privilegios más atractivos fue la encomienda de indios aunada a las mercedes de tierras. Ambas resultaron la base indispensable para la producción agrícola y la obtención de metales preciosos en los primeros años de la Colonia.

La encomienda consistía en una cesión de derechos por parte de la Corona para que los conquistadores recibieran el tributo que los indígenas estaban obligados a pagar en su condición de vasallos del rey. En reciprocidad, el encomendero tenía el compromiso moral de convertir a la religión cristiana a sus encomendados, así la Conquista se justificaba como una empresa religiosa con altos ideales espirituales. El tributo podía ser pagado en especie, pero básicamente era pagado con trabajo; de tal manera que los encomendados estaban obligados a trabajar la tierra que el encomendero había obtenido como merced real.

Así, los antiguos soldados se convirtieron en encomenderos y poseedores de tierras, en recompensa por su participación en la Conquista; a estos soldados pronto empezaron a sumarse otros españoles que habían prestado oídos a las noticias que llegaban a España sobre las riquezas americanas; sin peculio que perder y grandes expectativas de enriquecimiento los peninsulares se venían a "hacer la América".

En esos primeros' años, la vida colonial parecía ajustarse a los sueños y esperanzas de los soldados y aventureros que poblaron la

Nueva España. En la ciudad de México menudeaban los festejos; cada acontecimiento era celebrado por un banquete organizado por el virrey o los mismos conquistadores, y en ellos no se escatimaba ni ingenio ni recursos. Obviamente que esta vida placentera tenía como sostén el trabajo productivo de los indígenas. Bernal Díaz del Castillo nos relata, por ejemplo, las fiestas para conmemorar las paces entre los reyes de España y Francia en 1538:

> Y acordaron de hacer grandes fiestas y regocijos, y fueron tales, que otras como ellas, a lo que a me parece, no las he visto hacer en Castilla...amaneció hecho un bosque en la plaza mayor de México, con tanta diversidad de árboles, tan al natural como si allí hubieran nacido. Había en medio unos arboles como que estaban caídos de viejos y podridos, y otros llenos de moho, con unas yerbecitas que parece que nacían de ellos; y de otros árboles colgaban como vello...dentro en el bosque había muchos venados, y conejos, y liebres y zorros, y adives, y mucho género de alimañas chicas de las que hay en esta tierra... Y había otras arboledas muy espesas algo apartadas del bosque, y en cada una de ellas un escuadrón de salvajes con arcos y flechas, y vánse a la caza...[1]

Después de este despliegue de imaginación y trabajo para escenificar una cacería, cuenta Bernal como posteriormente el escenario fue desmontado para contruir otro que era la misma ciudad de Rodas con sus torres, almenas y troneras.

Sin embargo este paraíso indiano no podía durar mucho, España endeudada e inmersa en interminables guerras, pretendía recuperar para su erario los tributos que había cedido tanto a los conquistadores como a los primeros colonos. Por otro lado las encomiendas habían permitido a sus poseedores la acumulación de bienes que, sumados al prestigio de haber participado en la Conquista podían resultar un poder que compitiera con el del propio rey. La primera restricción del derecho de posesión de encomiendas a perpetuidad,

1 Bernal Díaz del Castillo. *Historia verdadera de la Nueva España.* México, Porrúa, 1976. p. 117.

fue permitir su usufructo sólo por tres generaciones. Con esto los sueños de muchos conquistadores empezaron a desmoronarse.

En cuanto la burocracia virreinal dependiente directamente del rey, se fortaleció, el poder político de los conquistadores ejercido en los primeros años de vida colonial, se vio significativamente mermado. La administración del poder y la justicia en el Nuevo Mundo estuvo en manos de los españoles recién llegados de la Península, éstos investidos de una gran autoridad generalmente vieron a los conquistadores y primeros pobladores con desprecio y prepotencia. Aparejados a estos funcionarios llegaban otros españoles, ignorantes y sin fortuna; pero con una buena recomendación que les permitía el acceso a puestos burocráticos de segundo orden.

Esta injusta situación generó graves pugnas entre los dos grupos; lo que ocasionó que su relación se fuera deteriorando y naciera entre ellos una gran animadversión. La problemática perduró hasta muchas generaciones posteriores. Los primeros criollos, hijos de conquistadores y antiguos pobladores, heredaron de sus padres tanto el orgullo de la hazaña realizada, como las pretensiones de grandes señores; por ello, estar relegados a una posición segundona en la nueva sociedad, les resultaba bastante frustrante. Algunos de estos criollos escribieron crónicas y documentos donde dejaron constancia de su singular manera de concebir el mundo en la que se ven reflejadas sus ideas, sentimientos y resentimientos. De esto nos ocuparemos en los siguientes apartados.

La primera conjuración criolla

Martín Cortés fue el protagonista de la primera conspiración de criollos inconformes con las decisiones tomadas en España en contra de sus privilegios. Martín era hijo del segundo matrimonio de Hernán Cortés, nacido en la Nueva España pero trasladado a la península por su padre en 1540, donde lo colocó al servicio del emperador.

Felipe II lo llevó en su séquito cuando fue a Inglaterra, a cumplir su compromiso matrimonial con la reina María Tudor. De vuelta a

España con el monarca, Martín se casó con su prima, doña Ana Ramírez de Arellano, IV condesa de Aguilar. Fue entonces cuando decidió establecerse en América, considerando concluida su carrera cortesana que no parecía ofrecerle mayores perspectivas. El rey Felipe se mostró magnánimo con su acompañante firmándole en Madrid una cédula por la que le compraba su casa principal en la Ciudad de México; y otra donde le concedía el disfrute irrestricto de todos los vasallos que vivieran dentro de los límites del marquesado.

Su travesía fue bastante agitada, por lo que el cronista Suárez de Baltazar consideró que éste fue claro pronóstico de lo que le sucedería en Nueva España. Tras varios meses de estancia en Campeche, donde acababa de nacer su hijo, entró a la Ciudad de México el 17 de enero de 1563. Al principio las relaciones entre el Virrey y el Marqués fueron cordiales, hasta que don Luis de Velasco trató de hacer cumplir las nuevas leyes para los encomenderos y don Martín presentó una oposición beligerante para no ceder en nada de sus derechos.

La actitud del hijo del Conquistador, le generó un ambiente de simpatías entre el gremio de los criollos que sufrían merma en sus privilegios con el nuevo orden de cosas. Lo empezaron a considerar el líder natural que defendería sus derechos, por ello lo empezaron a rodear de homenajes tales que despertaron el enojo del Virrey, quien veía en Martín un rival poderoso.

Desde que se había establecido la encomienda, la Corona española había tratado de suprimirla, entablándose así una fuerte disputa entre la fuerza central y los encomenderos indianos que se negaban rotundamente a su derogación. Aunque no se habían dado hechos de violencia, los criollos sí habían protestado, gritado y pleiteado en los tribunales. La llegada de Martín Cortés, proporcionó a los criollos la esperanza de que este personaje, gracias a sus blasones y riquezas, podía rivalizar con el poder de las autoridades coloniales. Se reavivó la idea de que era inaplazable conseguir la perpetuidad de la encomienda; ¿cómo? designando rey al Marqués del Valle.

Todos estaban asustados ante la posibilidad de verse despojados

de tierra e indígenas "como el demonio halló puerta abierta para hacer de las suyas, no faltó quien dijera: ¡Cuerpo de Dios! Nosotros somos gallinas; pues el rey nos quiere quitar de comer y las haciendas, quitémosle a él el reino y alzémonos con la tierra y démosla al Marqués, pues es suya y su padre y los nuestros la ganaron a su costa y no veamos esta lástima".[2] Como vemos se muestran sentimientos de un incipiente amor a la patria, quizá lo sienten pocos sobre todo los hijos de los soldados que conquistaron la antigua Tenochtitlán; sin embargo es muy significativo el lema de los criollos encabezados por el vástago de Hernán Cortés: "Alcémonos con la tierra". Para esta generación Nueva España fue ganada por sus padres, es su herencia; y España y los peninsulares tan sólo usurpan ese derecho legítimo.

Don Luis de Velasco percibió que los criollos estaban realmente reacios al cumplimiento de las ordenanzas reales y solicitó a la Corona el apoyo de un visitador, funcionario con gran investidura, que Velasco pensó sí podría imponerse a los rebeldes novohispanos. Desafortunadamente la presencia de este juez sólo reforzó la posición de sus adversarios y trajo mayores enfrentamientos. Desde la recepción del licenciado don Jerónimo de Valderrama,[3] el visitador, surgieron serias desavenencias entre el Marqués y el Virrey.

La primera se presentó al ser el propio Marqués del Valle quien recibiera al Visitador a su entrada a la ciudad de México, adelantándose a la comitiva del Virrey. El enfado de Velasco subió de tono al enterarse que el Visitador optó por hospedarse en la casa del Marqués y como resultado de la buena relación con don Martín, permitió

2 Juan Suárez de Peralta. *Tratado del descubrimiento de la Indias. Noticias históricas de la Nueva España*. Pról. de Federico Gómez de Orozco. México, Porrúa, 1949. p. 46.

3 Poco se sabe de este personaje, fue nombrado Consejero de Indias por Felipe II en 1560; su cargo anterior había sido el de Contador Mayor. Lo que se ha constatado es que murió el 22 de agosto de 1567, dos años más tarde de su regreso de la Nueva España.

a éste el aumento de tributos en sus encomiendas. Bajo esta regia protección, Martín Cortés llegó al exceso de pagar su quinto real con documentos firmados y sellados con la leyenda "*Martinus Cortesus primus hujus nomini Dux Marchio secundus*"; obviamente el factor de la Real Hacienda mandó decomisar este desafiante sello. Así, el Marqués se autonombraba el gran Dux: jefe, caudillo, y de qué otra causa si no era de la de los criollos descontentos.

El clímax de la situación llegó cuando a mediados de 1565, corrió el rumor de que el rey ordenaba que las encomiendas sólo podían pasar de padres a hijos. La noticia encendió los ánimos y favoreció que en octubre del mismo año se empezara a formalizar una conjuración. Los conjurados eran: don Martín Cortés,[4] el hijo de la Malinche; don Luis Cortés y Hermosilla, otro hermano bastardo del Marqués; Don Gil González de Avila y su hermano Alonso; los dos hermanos Quezada: Baltasar y Pedro, y otros personajes principales de la ciudad.

Para agravar la situación, en 1566 llegó la respuesta oficial del Consejo de Indias en relación a las reiteradas peticiones de los criollos de que se les otorgasen a perpetuidad las encomiendas: la negativa era rotunda y además conminaba a los indianos a no tratar más la cuestión. El 30 de junio de 1566, el Marqués ofreció un gran convite por el bautizo de sus hijos gemelos, aparte del lujo de la fiesta y la euforia de los anfitriones, lo trascendente del convite es que los criollos congregados gritaron al unísono: "¡El tirano Felipe ha muerto! ¡Viva Martín!, ¡Rey de México!".[5] La conjura quedaba al descubierto.

---

4 Este Martín Cortés, nació en 1523, era hijo de doña Marina, la conocida Malinche, su padre lo envió a España a los cinco años, allí estuvo al servicio del príncipe Felipe. Sirvió muchos años a la corona en Argel y Alemania, se casó con doña Bernardina de Porres. Regresó a la Nueva España en 1563 acompañando a su medio hermano Martín Cortés, el Marqués.

5 Manuel Orozco y Berra. *Noticia histórica de la conjura del Marqués del Valle*. México, Tipografía de R. Rafael, 1853. p. 75.

Los oidores tenían que actuar, así que el 16 de julio de 1566 cuando Martín Cortés iba a la Sala de Acuerdo a recoger su correspondencia llegada de España, fue hecho preso. Ese mismo día se aprehendieron a los hermanos del marqués, y a los Avila. Al día siguiente tenían a todos.

Juan Suárez de Peralta, testigo cercano de los hechos nos ha dejado una relación detallada de los sucesos, en ella destaca la emotiva escena de Alonso González de Avila frente a su familia: "¡Hay hijos míos y querida mujer! ¿Ha de ser posible que esto suceda en quien pensaba daros descanso y mucha honra, después de Dios, y que haya dado la fortuna vuelta tan contraria que la cabeza y rostro regalado vosotros habéis de ver en la picota, al agua y al sereno, como se ven los de los muy bajos e infames que la justicia castiga por los hechos atroces y feos? ¿Esta es la honra, hijos míos, que de mí esperábades de ver? ¡Inhabilitados de las preeminencias de caballeros, mucho mejor os estuviera ser hijos de un muy bajo padre, que jamás supo de honra!".[6]

Los hermanos Avila fueron los más severamente juzgados; los oidores los acusaron de ser los mayores instigadores, la misma tarde del 16 todos sus bienes fueron confiscados; dos semanas más tarde fueron decapitados frente a las Casas de Cabildos. Esa misma noche fueron enterrados en la iglesia de San Agustín. La forma apresurada en que fueron enjuiciados y la circunstancia denigrante de su ejecución cayeron como plomo derretido sobre la conciencia criolla. Suárez nos relata: "No se vio jamás día de tanta confusión y que mayor tristeza en general hubiese de todos, hombres y mujeres, como el que vieron cuando a aquellos dos caballeros los sacaron a ajusticiar; porque eran muy queridos y de los más principales y ricos, y que no hacían mal a nadie, sino antes daban y honraban a su patria".[7]

Después se apresuraron a revisar la causa de don Luis Cortés y

6 Suárez de Peralta, *op. cit.* p. 87.

7 *Idem.* p. 92.

Hermosilla, quien fue condenado a muerte; sin embargo éste se amparó bajo la protección del nuevo virrey don Gastón de Peralta, el cual mandó suspender la ejecución. Tal vez don Gastón no deseaba decidir sobre un asunto tan delicado entre los novohispanos, ya que significaba de fondo una posición política de los criollos. Por lo que decidió dejar en libertad al Marqués del Valle y gestionar que se le permitiera ir a España, para que en la Corte se le continuara el juicio. Esta resolución le provocó a don Gastón enemistad con los oidores, quienes lo tacharon de protector de don Martín. Finalmente el Marqués y su hermano Luis se marcharon a España.

La suerte de Martín el bastardo fue diferente, para que se confesara culpable se le condenó a tormentos de cordeles y agua, como no se obtuvo declaración alguna, se le sentenció a destierro perpetuo de las Indias y a pagar mil ducados de multa.[8] Cristóbal de Oñate y Gómez de Victoria fueron sentenciados a morir en la horca. Ese mismo día los hermanos Quezada fueron condenados a la decapitación.

Don Martín y Luis Cortés fueron procesados por el Consejo de Indias, su condena fue el destierro de Nueva España, servir en Orán; y a don Martín, pagar cincuenta mil ducados de multa, además de la confiscación de todos sus bienes. Años más tarde el rey se suavizó y permitió a Luis regresar a Indias, y al Marqués la restitución de sus bienes.

Después de esta aventura, los criollos tuvieron claro que habían perdido la batalla frente a los españoles y el poder de la Corona. La brecha de intereses entre estos dos grupos se abismó, su deseo de alzarse con la tierra se vio como una deslealtad al rey y por ello fue severamente aplastada la conjura. Pasaron más de dos siglos para que sus anhelos se vieran cumplidos.

---

8 Según noticias de Dorantes de Carranza, este Martín Cortés, pasó sus últimos años en Granada donde murió, de él, afirma Dorantes que era un caballero muy discreto y valiente.

Baltasar Dorantes de Carranza

La sociedad novohispana del siglo XVII ya se encontraba perfectamente diferenciada por los elementos raciales que la componían: la población india bastante disminuida, los mestizos crecían progresivamente junto con la fuerte importación de negros por la necesidad de mano de obra. El sector español estaba escindido, y era donde existían verdaderas confrontaciones: los peninsulares tenían en sus manos la política, la administración y la milicia, mientras que en las de los criollos estaba el control económico.

Ya desde el siglo anterior los criollos habían pretendido ejercer la autoridad, sin embargo la derrota de la conspiración de Martín Cortés en 1566, había echado por tierra sus aspiraciones. El número de encomenderos había disminuido, porque muchos habían muerto sin dejar herederos o tenían pocos hijos. Baltasar Dorantes nos da cifras precisas, en 1604 fecha de su escrito, de los 1,326 conquistadores, había únicamente 109 hijos, 65 yernos, 479 nietos y 85 bisnietos, así que el número estaba reducido a 934 descendientes.[9]

Los criollos tenían que soportar el desprecio de que eran víctimas por parte de los peninsulares, los cuales los veían como inferiores, prueba fehaciente de ello fue el libro de Juan López de Velasco, *Geografía y descripción de las Indias*, publicado en 1570 donde expone que los criollos tenían la piel más oscura que los españoles porque poco a poco se les iba a hacer exactamente igual que a los indios, además de que las condiciones climáticas del Nuevo Mundo hacían que la mente y el cerebro de los europeos se degenerara; por

9 Baltasar Dorantes de Carranza. *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España.* Con noticia individual de los descendientes de los conquistadores y primeros pobladores españoles, por Baltasar Dorantes de Carranza. La publica por primera vez el Museo Nacional de México, paleografiada del original por el Sr. D. José María de Agreda y Sánchez. 1902.

consiguiente los criollos, según López de Velasco, ya eran víctimas de este deterioro, y por ello más estúpidos.[10]

Para algunos analistas, los criollos desarrollaron lo que se ha tipificado como nacionalismo defensivo, claro que el término no se ajusta exactamente, ya que aún México no era nación; pero lo que si cabe destacar es que mucha de la producción novohispana fue generada como reacción a los furibundos ataques europeos, menudean ejemplos en este sentido. Esta fue una de las razones para que Baltasar Dorantes de Carranza escribiera *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España.*

Este criollo fue hijo del famoso Andrés Dorantes de Carranza, natural de Béjar del Castañar en Castilla la Vieja. Recordemos quien fue don Andrés: procedía de nobles familias, de antiguos linajes y poseedoras de mayorazgos de calidad. Pasó de Béjar a Sevilla a casa de Alvaro de Zúñiga, quien preparaba la expedición de Pánfilo de Narváez; entusiasmado Andrés se alistó a la empresa con el grado de capitán, corría el año de 1527.

Andrés Dorantes participó en una de las aventuras más insólitas de la Conquista al atravesar, junto con Alvar Núñez Cabeza de Vaca, todo el norte de la Nueva España, desde la Florida hasta la región de Culiacán, todo esto en una jornada que duró nueve años, llena de vicisitudes y penalidades que sería largo contar. Regresó a México acompañado sólo de Cabeza de Vaca, tesorero de la empresa, Alonso del Castillo Maldonado y del esclavo Estebanico, moro de Azamor, únicos que habían salido con vida de los 600 hombres que se embarcaron en aquella expedición desgraciada. Cuando desde Culiacán atravesando el Reino de la Nueva Galicia, hoy Estado de Jalisco, caminaban Andrés Dorantes y sus infelices compañeros, las gentes

10 Juan López de Velasco. *Geografía y descripción universal de las Indias*. Madrid, (s.e.), 1894. pp.37 y ss. *Apud.* Israel, Jonathan. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial*. 1610-1670. México, FCE, 1980. p. 95.

salían a recibirlos compadecidas y admiradas, pues venían hambrientos y desnudos; y al llegar a la ciudad de México en 1536, hubo regocijo general.

Después de dos meses de descanso, Cabeza de Vaca y Dorantes tornaron a embarcarse rumbo a la Florida, pero pronto deben haber regresado a Nueva España, ya que asegura Baltasar que el virrey Antonio de Mendoza los casó con dos viudas, y Dorantes ayudó al Virrey en la pacificación de Jalisco. Tuvo Andrés diez hijos, entre los cuales se cuenta Baltasar quien nació a mediados del siglo XVI y heredó una encomienda que producía cinco mil pesos de renta, de la cual fue despojado quedando "desnudo y en cueros" como cuando su padre salió de la Florida, según tristemente refiere él mismo en su obra.

De Baltasar Dorantes se sabe poco, lo escaso que dejó consignado de su persona en el libro; es raro que siendo tan prolijo y minucioso, no nos haya legado el nombre de su madre, algunos especulan que tal vez porque era india. Fue tesorero del Rey en la ciudad y puerto de Veracruz, sirvió en "otros oficios de gran calidad y consideración de este reino" –según el mismo dice– y las "ocupaciones grandes" en que siempre estuvo, le impidieron muchas veces consagrarse a escribir mucho y bien como le gustaba, pues él mismo nos refiere que sus aficiones literarias lo llevaron hasta enfermarse en varias ocasiones.

Fue nombrado también por "la nobleza de los conquistadores y pobladores" de Nueva España para ir de procurador a Castilla, sin duda con el fin de reclamar honras y premios por los servicios que los conquistadores habían prestado para las conquistas de la tierra, y cuyos hijos, olvidados y pobres, reclamaban auxilios. No se sabe si realizó ese viaje; pero tal comisión, sí procuró desempeñarla aquí solicitando favores de los virreyes. Se casó Baltasar dos veces: primero con doña Mariana Bravo de Lagunas y después con doña Mariana Ladrón de Guevara; tuvo varios hijos, algunos de los cuales desempeñaron diversos cargos en la Nueva España.

Por lo que se refiere al documento, éste se mantuvo como manus-

crito desde 1604 en que fue escrito por Baltasar Dorantes de Carranza, hasta 1902 cuando fue publicado por el Museo Nacional. Dicho manuscrito perteneció a José Fernando Ramírez quien en 1861 fue encargado por el gobierno de Juárez de salvar los libros conventuales y organizar la Biblioteca Nacional. A su muerte, Alfredo Chavero. Adquirió varios libros, manuscritos y códices mexicanos de su riquísima biblioteca, entre ellos *Sumaria relación...* Más tarde Chavero lo mostró en cierta ocasión a Joaquín García Icazbalceta, este, bibliófilo apasionado se interesó tanto en él que Chavero se lo regaló. Posteriomente al conocer el manuscrito, José María de Agreda y Sánchez consideró que el contenido era interesantísimo por lo que se propuso hacer la traducción paleográfica y presentar el proyecto de publicación a Francisco del Paso y Troncoso, encargado del Museo Nacional.

Los que tuvieron a su cargo la edición de la obra fueron Agreda y Luis González Obregón, que respetaron las lagunas que tenía el texto para no incluir interpretaciones fantasiosas; y lo único que hicieron fue poner puntuación al escrito de Dorantes, ya que de no haberlo hecho el sentido de muchos fragmentos del discurso hubiera quedado oscuro o ambiguo para el común de los lectores; por lo demás, el texto reprodujo la ortografía del autor aun en sus detalles menores como son el uso de fh por ph.

En *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España* hay noticias para todos los gustos. No quiso limitarse el autor a enlistar nombres de conquistadores y de sus descendientes, sino que ameniza su extenso y desordenado escrito, intercalando poemas, datos curiosos de Colón, Cortés, Pedro de Alvarado, entre otros; explicando el por qué unos hombres son más ingeniosos que otros, hablando de los animales y las plantas americanas, etc. Sin embargo, la aportación más importante del libro es la que se refiere a las genealogías de los conquistadores, pobladores y sus descendientes; organiza alfabéticamente las familias, menciona a todos aquellos que vivían en 1604, hijos, nietos y bisnietos, las hazañas de sus padres y los servicios de unos y otros.

Es interesante observar como un texto de historia que a primera vista no es más que una relación de nombres y datos, nos muestra cómo todo discurso tiene una significación, y que invariablemente en el histórico se da una elaboración ideológica que nos da información más allá del sujeto de la enunciación. Con los estudios de Foucault se introdujo el término *discurso*, entendido como sinónimo de proceso semiótico; y con ello, como la realización sintagmática de un universo semántico. El discurso es pues, un fenómeno del lenguaje identificable en los textos, los cuales se convertirán en las unidades a través de las que se manifiesta el discurso y por las cuales se concreta un universo semántico. Con estos referentes podemos interrogar a fondo este discurso documental, *Sumaria relación...*, examinando en sus implicaciones epistemológicas y políticas un modelo de representación histórica: como es el catálogo o censo de pobladores de la Nueva España, que recurre a estrategias propias de la ficción para legitimar y consolidar una protesta que hace el sector criollo ante las injusticias de la Corona Española.

Baltasar Dorantes es un sujeto epistemológico, que como autor de la *Sumaria...*, es un mero agente de fuerzas históricas y epistemológicas que lo sobrepasan; en otras palabras su texto es producto de una tradición, de una disciplina, de estructuras conceptuales a las cuales él como autor se pliega; o de las que se aparta, pero irremediablemente rebasan su individualidad.

En su escrito, Baltasar reprocha a la patria su poca generosidad con aquellos que lucharon y murieron por ella; y obviamente su discurso tiene la fuerza de ser no su voz, sino el grito de los criollos desheredados. Leámos algunos de estos versos:

> "Qué es de aquellos varones excelentes
> que con su propia sangre te regaron
> quando ganando nombres permanentes
> en tí la fe con viva fe plantaron?
> ¿do aquella sancta edad, aquellas gentes
> que con cu valor consigo se llevaron?

¿do están los siglos de oro? ¿qué es el pago,
que sólo veo cenizas de Cartago?

Madrastra nos has sido rigurosa,
y dulce madre pía a los straños;
con ellos de tus bienes generosa,
con nosotros repartes de tus daños.
Ingrata patria, adiós, vive dichosa
con hijos adoptivos largos años,
que con tu disfavor fiero, importuno,
consumiendo nos vamos uno a uno.

Que de mil y trescientos españoles
que al cerco de tus muros se hallaron,
y matizando claros arreboles
tus scuras (*sic*) tinieblas alumbraron,
quando con resplandor de claros soles
del poder de Satán te libertaron,
contados hijos, nietos y parientes,
no quedan hoy trescientos descendientes".[11]

Estos españoles americanos, desplazados por los *licenciados* venidos de España a imponer un poder visto siempre por los criollos como extranjero, llaman madrastra a su patria. A menos de un siglo de la Conquista, los indianos, nacidos en la Nueva España le gritan con toda la amargura que da el desamparo: madrastra rigurosa, dadora de daños; en cambio con los peninsulares, que no le han ofrecido nada, es madre dulce, piadosa y generosa.

Esta tierra para hombres como Dorantes de Carranza, no era ya la que los conquistadores habían soñado, antes bien se había convertido en tierra de desgracias, de ingratitud. Se había convertido en el mun-

11 Dorantes, *op. cit.* p.234.

do al revés, donde el que merece no tiene y el que posee no es merecedor. Esta verdad es la que Dorantes quiere que comprenda el rey. Grande es el resentimiento perceptible en el texto de Baltasar Dorantes cada vez que habla de los peninsulares, a los cuales tacha de embusteros y ociosos, al apelar al Virrey para que reconozca los méritos de los criollos que sí cumplen con sus deberes al reino pues le han ofrecido grandes servicios personales. En esta primera parte del poema observamos cómo el poeta se burla de la manera en que los peninsulares, emigrados obviamente porque en España no tienen mayor fortuna, se hacen pasar por Dones al llegar a Indias y enmascaran su ambición declarando que tienen grandes caudales en su patria. "Yo, dice el poeta, soy un pobrete sin Don" pero esto no es más que una estratagema retórica ya que después de leer la forma en que ha expuesto la hidalguía apócrifa de los españoles advenedizos, no es más que evidente que la de él es más que cierta.

Finalmente el poema llega a la conclusión que bien desea ponderar Baltasar Dorantes y que justifica la reproducción cuidadosa del poema: "Que en leyes de presunción/ se tiene por inviolable/ que sólo goce del fruto/ quien le regó con su sangre".[12] Porque no debemos olvidar que el objetivo primordial de este catálogo es hacerle ver al virrey la importancia y lealtad del sector criollo frente al arribismo de los peninsulares. Por ello el goce de los beneficios de la Conquista debe ser por derecho, exclusivo de los criollos.

El texto refleja la insistencia de Dorantes por marcar cierta "aristocracia" de los criollos; y sobre todo de los descendientes directos de los conquistadores; pensemos que ya en estos tiempos se empezaba a observar un gradual debilitamiento de las distinciones sociales; proceso natural desde el momento en que se iba incrementando el mestizaje. Por lo tanto el orden estamentario que se había establecido después de la Conquista ya se encontraba trastocado.

Podemos decir que los tópicos recurrentes en el discurso criollo,

---

12 *Ibid.* p. 150.

mostrados nítidamente en *Sumaria...* forman parte de una mentalidad mexicana o cuando menos distinta a la europea de origen, que empieza a desarrollarse entre los españoles venidos a América desde las primeras descripciones del paisaje, la naturaleza, la vida y las costumbres de los indios, pero sólo hasta la primera generación de descendientes de conquistadores se valoran todos esos cambios a un nivel de reflexión distinto.

El peregrino indiano

El peregrino indiano es un canto épico de la Conquista de la Nueva España, fue escrito por Antonio Saavedra Guzmán, quien nació en la Ciudad de México a mediados del siglo XVI. Descendiente de conquistadores y primeros pobladores, se siente orgulloso de su prosapia:

> Y no sólo, señor, os han servido
> En toda aquella tierra mis pasados.
> Que en vuestra antigua España es muy sabido
> Que han hecho lo que a vos son obligados,
> Condes de Castellar fueron, y han sido,
> Por linia (*sic*) recta hasta engendrados
> Del gran Infante Don Manuel, por madre
> Y de Reyna Loba, por su padre.[13]

A pesar de que los criollos rechazan la manía aristocratizante de los europeos, es claro que una forma de legitimar su propia valía era echar mano de los mismo argumentos que ellos censuraban. Por eso Saavedra recurre a su prestigiado árbol genealógico. Poco se sabe de

13 Antonio de Saavedra y Guzmán. *El peregrino indiano*. Estudio introductorio y notas José Rubén Romero Galván. México, CoNaCulta, 1989. p. 392.

sus primeros años de vida, se casó con una criolla, nieta de Jorge de Alvarado; el primer cargo público que desempeñó fue el de visitador real de la Real Audiencia de México en Texcoco, posteriormente a la edad de treinta y cinco años fue corregidor en Zacatecas.

Debido al auge de la plata en esta ciudad, todo cargo público debió de ser visto como un botín codiciable; por ello no es de dudarse que Saavedra haya sufrido un sinnúmero de intrigas que desembocaron en su destitución: "Se convocó en mi daño cierta gente/ fuese de lance en lance esto estendiendo,/ Valiendose de ayuda suficiente,/ de suerte que me fue quitado el cargo/ sin parecer que ay causa en mi descargo",[14] se queja amargamente el poeta.

Es fácil de comprender la significación que este hecho infausto tuvo para Antonio de Saavedra, hombre culto con alta autoestima, que de pronto es víctima de intrigas ruines. Criollo totalmente convencido de que Nueva España y todo lo que en ella hubiese pertenecía a los nacidos en esta tierra, apela a sus antepasados conquistadores, repitiendo los esquemas de Martín Cortés y Baltasar Dorantes, como descendientes de soldados que realizaron la gran hazaña, se sienten despojados. El destinatario de su queja es el Rey:

Que no es justo, Señor, que lo padezca
Mi honor, mi calidad, y mi persona,
Ni aya (*sic*) quien anime, ni se ofrezca
A informar falso a vuestra Real corona:
No se hallara quien más que yo merezca
Allá, como la fama lo pregona,
Auerlo mis pasados conquistado,
Descubierto, regido, y gobernado.[15]

Como la queja no podía tener gran fuerza expresada en unas ano-

14 *Ibid.* p. 417.
15 *Ibid.* p. 420.

dinas hojas de papel, Antonio de Saavedra decidió ir en persona a entrevistarse con el Rey. La travesía fue larga pero productiva: el poeta compuso *El peregrino indiano*. Se conjetura que llegó a España en 1597, buscó a sus parientes ricos y de alcurnia, quienes llevaron el manuscrito al mismo Rey para su aprobación. Gracias a esto el extenso poema fue publicado en Madrid en 1599, editado por Pedro Madrigal. ¿Qué ocurrió después, Saavedra consiguió su reivindicación, volvió a Nueva España? Se ignora; sin embargo, *El peregrino...* se encargó de hacer trascender a Antonio de Saavedra en la memoria literaria.

Este poema épico presenta como figura central a Hernán Cortés, personaje lleno de virtudes tales como la justicia, la religiosidad y la inteligencia, como el hombre en quien la Divinidad se fijó para realizar la máxima hazaña pensada por el hombre: la Conquista y Evangelización de un continente. Cortés es precisamente este peregrino que recorre el Nuevo Mundo cumpliendo su misión: cristianizar a los gentiles.

Antonio de Saavedra utiliza el recurso de mostrarse como testigo presencial de los hechos, con la finalidad de darle agilidad al relato y verosimilitud a la historia; la Conquista, eje temático del poema no se presenta como una simple sucesión de actos belicosos, sino como la oportunidad que da Dios a la Cristiandad golpeada por Lutero, de recuperar su supremacía. Por tanto, para Cortés, ganar estas tierras para España representaba reponer a la Iglesia Católica los creyentes perdidos ante el protestantismo.

Así Saavedra nos presenta la Conquista como una Guerra Santa librada contra el paganismo, por tanto exenta de toda censura. Para los criollos, España había sido colocada por la divinidad ante América, de igual forma que Israel ante las naciones de la Antigua Alianza: en una misión evangelizadora. Este descubrimiento fue interpretado por muchos evangelizadores como un signo precursor de la venida del Mesías. La expresión "venga a nos tu reino" no era, en aquellos tiempos de fe, una fórmula ritual vacía, sino una verdadera aspiración de vida. Cortés, en el poema así interpela a sus soldados:

Que os puedo decir aquí varones,
con mi imprudente ingenio y mi rudeza,
Si no que el fin de todo nuestro intento,
Es publicar tan alto sacramento.
La Fe del Evangelio en que vivimos;
Los tesoros del cielo y dones tantos,
El bautismo que todos recibimos
La penitencia y mandamientos santos.
Publiquémoslo ansí, qual lo sentimos,
Debemos de aquestos bienes pues son tantos
Aquella ignota gente y apartada,
Que de tan alto bien está privada.[16]

Se nos presenta a Cortés como un hombre de armas, pero con altos ideales religiosos; el enemigo a vencer no son los naturales sino el demonio mismo que los tiene poseídos. Por eso, Dios salvaguarda a los españoles, y para su protección envía a la Virgen y varios santos, entre ellos el visto por los peninsulares era Santiago "Matamoros", convertido en "Mataindios". Los sucesos milagrosos se suceden a lo largo de toda la gesta: los soldados españoles encuentran agua potable donde sólo puede haber salada, los indígenas no pueden remover una imagen de la virgen, ésta arroja arena a los ojos de los "endemoniados" naturales. Todo indica que Dios está de acuerdo en la Conquista.

Junto a la fulgurante personalidad de Cortés, aparecen sus soldados, no menos valientes, no menos entregados a la misión "pocos, pero el valor y la vrabeza/ exemplo nos mostró desta grandeza".[17] Los enemigos a quienes había que someter eran hombres fuertes, "bien dispuestos", por lo tanto la lucha no fue fácil, lo que magnifica la proeza realizada por los españoles. La ciudad ganada por Cortés y

16 *Ibid.* p. 99.
17 *Ibid.* p. 105.

sus soldados, la gran Tenochtitlán, podía igualarse a la mejor europea, Saavedra ensalzándola prestigia la Conquista.

Para terminar, diré que Antonio de Saavedra hace toda una justificación de la Conquista porque es la empresa que una vez legitimada, posibilita a él y todos los criollos a demandar sus derechos como hijos de conquistadores.

Conclusión

La época que les estaba tocando vivir a estos criollos, ya no era de heroicidad, por ello la vivían con desaliento. Los peninsulares llegaban a usurparles derechos para ellos heredados de la Conquista; por eso se dan a la tarea de escribir crónica, poemas, memorias donde ensalzan el hecho y recuerdan con nostalgia el sueño y la ilusión con la que sus padres realizaron la proeza. La obra criolla de este periodo se vuelve un suspiro nostálgico por la Edad de Oro que siente ya perdida.

Como vimos desde Martín Cortés y sus conjurados, los criollos actuaron en más de una ocasión con plena conciencia de ser un grupo social injustamente tratado por la Corona Española y las autoridades virreinales. Trataron de revivir la gesta del XVI con el objetivo de conservar los privilegios cada vez más menguados; sin embargo los peninsulares, fuertemente apoyados por el Rey, nunca les permitieron ir más allá. La Historia los reivindicaría más tarde.

Bibliografía

Cárdenas, Juan de. *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. México,(s.e), 1591.

Courtés, J. *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva*. Metodología y aplicación. Estudio preliminar de A.J. Greimas. Buenos Aires, Hachette, 1980.

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la Nueva España*. México Porrúa, 1976.

Dick, Teen A. Van. *Texto y contexto.* Semántica y pragmática del discurso. Introd. de Antonio García Berrio. Madrid, Cátedra, 1980.

Dorantes de Carranza, Baltasar. *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España.* Con noticia individual de los descendientes de los conquistadores y primeros pobladores españoles, por Baltasar Dorantes de Carranza. La publica por primera vez el Museo Nacional de México, paleografiada del original por el Sr. D. José María de Agreda y Sánchez. 1902.

Gómez de Cervantes, Gonzalo. *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI.* Prólogo y notas de Alberto María Carreño. México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1944.

Hendicks, William. *Semiología del discurso literario.* Introd. de Ma. del Carmen Bobes Naves. Madrid, Cátedra, 1976.

Icaza, Francisco A. de. *Conquistadores y pobladores de Nueva España.* Diccionario autobiográfico sacado de los textos originales. Madrid, (s.e.), 1923.

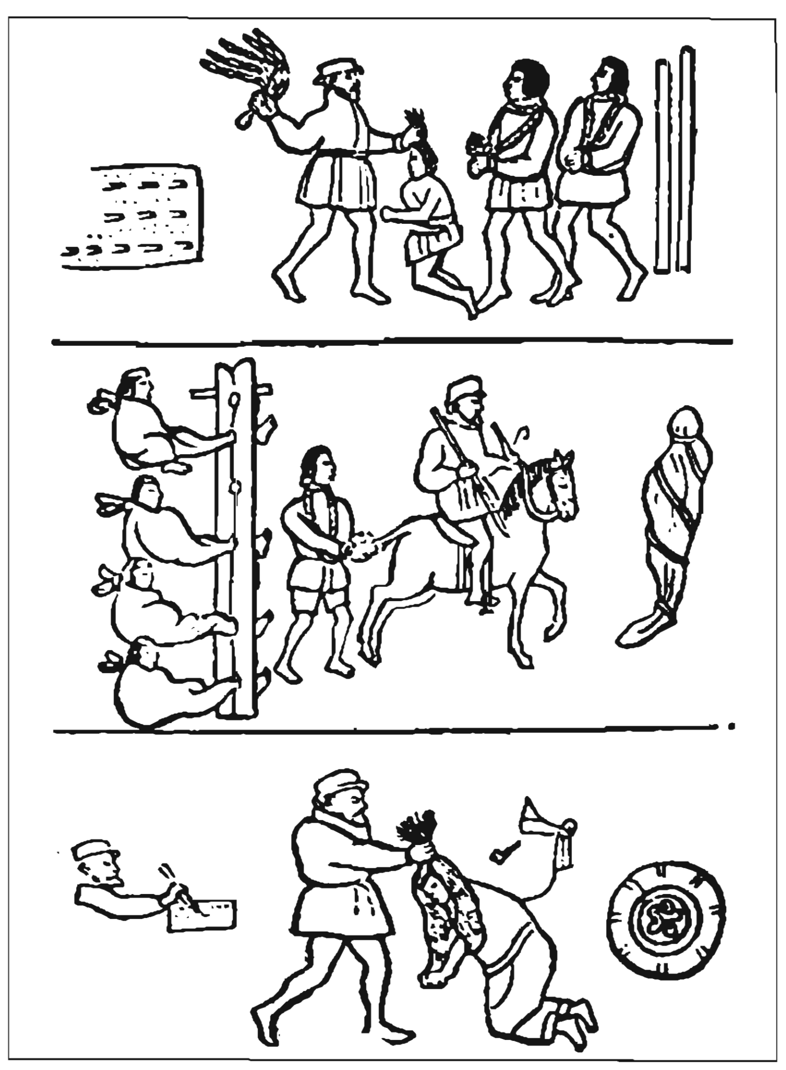
Israel, Jonathan. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial.* 1610-1670. México, FCE, 1980.

Orozco y Berra, Manuel. *Noticia histórica de la conjura del Marqués del Valle.* México, Tipografía de R. Rafael, 1853.

Rubio Mañé, J. Ignacio. *El Virreinato.* México, UNAM-FCE, 1983. T. I, II y IV,

Saavedra y Guzmán, Antonio de. *El peregrino indiano.* Estudio introductorio y notas José Rubén Romero Galván. México, CoNaCulta, 1989.

Suárez de Peralta, Juan. *Tratado del descubrimiento de la Indias. Noticias históricas de la Nueva España.* Pról. de Federico Gómez de Orozco. México, Porrúa, 1949.



Cómo el doctor Puga maltrataba a los alguaciles indios.
Códice Osuna

Los primeros contactos de Asia con América: logros y fracasos

*María Fernanda García de los Arcos**

"Salí del Puerto de Ziguatanejo, que es en la Nueva España, en la provincia de Zacatula, jueves víspera de Todos los Santos, que contaron postrero de octubre de 1527, con dos navíos y un bergantín..."

(Del viaje de Alvaro de Saavedra desde la Costa Occidental de Nueva-España a las Islas del Moluco, M. Fernández de Navarrete, *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde finales del siglo XV.* Madrid, Imprenta Nacional, 1836).

Uno de los hechos más cosmopolitas de la historia del México colonial fue la intensa relación que con ciertas partes de Asia se mantuvo

* Profesora e investigadora del Area de Historia de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

a lo largo de dos siglos y medio. Es de sobra conocido que el vehículo que lo hizo posible fue el famoso *Galeón de Manila*, expresión y síntesis de una cadena de contactos múltiples que se reflejaron en aspectos comerciales, sociales, culturales, etcétera. De la misma manera se sabe que el fenómeno del *Galeón de Manila* tuvo el origen inmediato de su existencia en los hechos de 1565. En ese año, una expedición organizada desde México, que había zarpado del Puerto de la Navidad en el actual Estado de Jalisco, llegaba a las Islas Filipinas y comenzaba la conquista de una buena porción del Archipiélago que, en consecuencia, se convertiría en colonia española por más de tres siglos. Por otra parte, dos naves de la misma expedición emprendieron, desde los confines de Asia, la navegación de retorno a la Nueva España y llegaron a ella, con lo que se coronaba exitosamente una larga búsqueda por encontrar la ruta que permitiera el llamado tornaviaje.

Ambos hechos fueron cruciales para el establecimiento de la dilatada y regular relación transpacífica, ya que los españoles necesitaban un enclave en Asia para poder mantener de un modo estable su presencia en la zona y, al mismo tiempo, para poseerlo les era preciso que el contacto con la Metrópoli se hiciera desde la base principal del imperio colonial, que eran los territorios americanos.

Pero lo sucedido en 1565 no fue sino la última tentativa de una larga serie de fracasos que, durante un largo periodo, imposibilitaron el alcanzar ambas metas. Desde 1519 fueron varias las expediciones que se enviaron al sudeste asiático, pero ninguna pudo establecer una base española duradera, ya fuera en forma de factoría o de colonia; ninguna pudo tampoco encontrar la ruta marítima de regreso a la Nueva España. Ni siquiera se consiguió anudar una relación comercial estable con la más importante área productora de especias de Insulindia, las Islas Molucas o de la Especiería.

La intención de este escrito es centrarse en las expediciones que se enviaron desde suelo mexicano, anteriores a la exitosa de Legazpi-Urdaneta, no para describirlas copiosamente, sino para hacer una valoración de ellas e intentar fundamentar la hipótesis de que pese a

que fracasaron en sus objetivos inmediatos, fueron la posibilidad de una acumulación de conocimientos y experiencias que prepararon el camino para logros y hallazgos posteriores.

Por razones de espacio no es posible extenderse en dos de las principales causas que dieron origen a todo el proceso. Una de ellas fue la importancia del comercio de las especias en la Europa renacentista. Otra fue la rivalidad entre las dos grandes potencias expansionistas de Occidente, Portugal y Castilla, el reparto del mundo que entre ambas se había hecho mediante el Tratado de Tordesillas y la presencia, desde la segunda década del siglo XVI, de los lusitanos en la región de las Molucas. No es preciso recordar que fue la controversia y los acuerdos con Portugal los que llevaron a los castellanos a practicar la ruta del Poniente para llegar a la Especiería, de lo cual surgió su llegada a América. Este Continente reservaba muchas sorpresas a España y al mundo, pero los primeros tiempos de la implantación en las Antillas fueron años de decepción en cuanto a las esperanzas de acaparamiento de riquezas. Por tal cosa no se perdió la idea de llegar a los confines de Asia y participar directamente en el comercio de especias, deseo que estuvo ligado de la manera más estrecha a la doble dirección del reconocimiento de las costas americanas: hacia el norte y hacia el sur, en búsqueda de un paso que permitiera navegar sin interrupción hacia Asia. Por todas las latitudes surgía la prueba de la inmensidad y la densidad del Continente.

Se puede decir que existía febrilidad por acceder a las zonas productoras de especias, pues las enormes ganancias que procuraban compensaban cualquier riesgo.[1] En toda Europa occidental, muy especialmente en Castilla, los poderes públicos y los negociantes estaban interesados en anudar contactos con las Molucas. Destacaron en ello banqueros tan ligados a la monarquía española como los Fugger o el burgalés Cristóbal de Haro, dispuestos una y otra vez a invertir

1 J. H. Parry, *El descubrimiento del mar.* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA), Grijalbo, 1991, p. 309.

en empresas de este género. Cosmógrafos, mercaderes, navegantes, aventureros, desesperados, optimistas, gente de mar y un poco todo el mundo bullía en curiosidad por lo que en aquella época se llamaba comúnmente "descubrir" o "los descubrimientos", como lo prueba la rapidez con que se difundían las noticias sobre las exploraciones.[2]

Plasmación de ese afán fue la realización del viaje Magallanes-Elcano, en un momento, 1519-1521, que parece de despegue inmediato. Es notable su simultaneidad con la Conquista de México y con el cambio que desde ese preciso momento histórico experimentó la presencia española en América. Esta expedición encontró el "paso" ciertamente, pudo enlazar la navegación por el Atlántico con el Pacífico, llegar después de mil penalidades a las Molucas y sus contados supervivientes dar la primera vuelta al mundo. Desde un punto de vista moral, la tragedia humana no puede verse aminorada por las elevadas ganancias que produjo la venta de las especias que la *Victoria* trajo de regreso a Europa, pero no cabe duda de que ellas fueron un acicate que avivó el interés ya crecido por el lucrativo comercio.

Sin embargo, el paso encontrado, el estrecho de Magallanes, aunque practicado también por la expedición de Loaysa, fue pronto casi completamente abandonado, pese a algún intento muy serio de mantener una presencia fija en él.[3]

Hoy en día, con la perspectiva histórica que ofrecen casi cinco siglos y el conocimiento de sus consecuencias a largo plazo, no hay nadie que no esté de acuerdo en apreciar la gigantesca estatura de la

---

2 J. Gil, *Mitos y utopías del descubrimiento. 2. El Pacífico.* Madrid, Alianza Universidad, 1989, p. 13; M. L. Díaz Trechuelo López-Spindola, "Las expediciones al área de la Especiería". Separata de la *Historia General de España y América.* Madrid, Rialp, 1982, t. VII, pp. 318 y 325.

3 P. Sarmiento de Gamboa, *Viajes al Estrecho de Magallanes.* Introducción, transcripción y notas de Ma. Justina Sarabia Viejo. Madrid, Alianza, 1988: F. Morales Padrón, *Historia del descubrimiento y conquista de América.* Madrid, Editora Nacional, 1971, pp. 161-184.

empresa de Magallanes-Elcano. Pero al analizar lo que ella supuso en su época, tal vez se podría plantear lo siguiente:

1) No cabe duda de que entre los coetáneos causó un inmenso entusiasmo la noticia de que se había dado la primera vuelta al mundo, demostrado la redondez del planeta y que se podía llegar a Asia desde Europa por el rumbo de occidente;

2) Pero el problema de llegar a Insulindia en esta dirección no estaba resuelto en lo práctico y en lo inmediato, puesto que tanto el Estrecho de Magallanes como la ruta del Cabo de Hornos (que se practicó después) estaban demasiado lejos de los lugares de interés para los castellanos en América, además de que suponían una navegación difícil y peligrosa;

3) Por lo tanto, si lo que se quería era establecer una comunicación regular en la que la "rapidez", o la menor lentitud, era primordial, el "paso" no era tan conveniente;

4) También se sopesaba que la ruta de Magallanes suponía navegar durante mucho tiempo cerca de costas poco transitadas y consideradas inhóspitas en aquella época, como la mayor parte de los litorales de la actual Argentina.

Un paso abierto, un giro en la historia, pero que no servía cabalmente para lo que se perseguía... No quedaba más remedio que intentar organizar la ruta anfibia mar-tierra-mar, tal como lo comprendió el gobierno castellano cuando aún antes de conocer el paradero de la expedición de Magallanes, envió otra al mando de don Pedro Niño, que siguió la vía de América central: llegó desde España a la costa atlántica de Panamá, desde donde las naves fueron trasladadas a través del itsmo, para ser botadas de nuevo, junto con otras embarcaciones construidas en el país, en el lado del Pacífico.[4] Por lo tanto es bien claro que se tanteaban rutas por Sudamérica, por América central y, muy pronto, por territorio mexicano.

4 C. Prieto, *El océano Pacífico. Navegantes españoles del siglo XVI.* Madrid, Alianza, 1972, p. 71.

En el cuadro *Expediciones enviadas a insulindia: 1519-1564* se plantea una lista de los viajes comprendidos entre esos dos años, con señalamiento de la fecha en que zarparon de su puerto de origen. Fueron en total nueve expediciones con la conquistada de Filipinas, de las cuales tres se frustraron por razones diversas y seis lograron llegar a su destino. Lo que se quiere poner de manifiesto en este cuadro es el interés de la Corona por la empresa, pero obviamente sin pretender que fuera algo primordial. Es de sobra sabido que por aquellos tiempos la máxima preocupación de la monarquía castellana eran los asuntos europeos; aunque sí existía un claro deseo por el comercio asiático, lo cual se comprueba por el número relativamente elevado de las expediciones enviadas. Después de 1564 siguieron otros intentos que quedan fuera del tema de este escrito.

Expediciones enviadas a insulindia: 1519-1564

Salida *Año*	*Puerto*	*Encabezada por*	
1519	Sevilla	Magallanes-Elcano	
1520	Sevilla	Pedro Niño	FRUSTRADA
1521	Panamá	Gil González de Avila	FRUSTRADA
1525	La Coruña	García Jofre de Loaysa	
1526	La Coruña	Sebastián Caboto	FRUSTRADA
1527	Zihuatanejo	Alvaro de Saavedra	
1536	Acapulco	Hernando de Grijalva	
1542	Navidad	Ruy López de Villalobos	
1564	Navidad	Legazpi-Urdaneta	

Para poder calibrar la preocupación y el interés de la Corona y de los grupos de influencia sobre ella, conviene constatar la frecuencia

del envío de expediciones. Se ve claramente que el periodo de mayor esfuerzo fue la década comprendida entre 1519 y 1528. Pareciera que entonces se dio la mayòr inquietud por llegar a Insulindia, si bien se sabe que las especias continuaron siendo durante todo el siglo XVI y la primera mitad del XVII objeto de gran demanda en Europa y que por lo tanto el afán por obtener ventajas de este comercio no tenía por qué disminuir, pese a las apariencias.[5] El hecho es que después de esos años la frecuencia fue menos. En modo más notable si se hace algo obligado que es suprimir de la lista la expedición de Grijalva ya que no fue organizada bajo los auspicios de la Corona y no tuvo como objetivo de origen llegar al sudeste asiático. Sin contar con ella se ve que se dieron 17 años de diferencia entre el viaje de Saavedra y el de Villalobos y 21, entre el último y el de Legazpi-Urdaneta.

Si se acepta que no había motivos de mercado para pensar que el interés por acudir directamente a las fuentes de las especias disminuyera, ¿cómo se puede explicar que se aminorara la frecuencia?

Se van a avanzar algunas posibilidades de explicación:

1. Ciertamente visto *a posteriori* no cabe duda de que los gobiernos españoles no fueron escrupulosos en cumplir los acuerdos que se habían firmado con Portugal (como los representantes de ese país tampoco lo fueron en el caso del Brasil y sus fronteras con la América española). Pero tal vez influyera la solución momentánea que se encontró al conflicto del sudeste asiático y que a grandes pinceladas fue así: en la región se planteó el problema del reparto del mundo que el tratado de Tordesillas no había resuelto más que para el Atlántico. Encontrar la delimitación en los confines del Pacífico planteaba un arduo problema técnico, en una época en que la latitud se medía (mejor o peor) pero no se podía hacer lo mismo con la longitud. Ambas Coronas reclamaban derechos sobre las Molucas y

5 F. Braudel, *Civilisation materielle, Economie et Capitalisme*. París, Armand Colin, 1979, vol. III, p. 123.

para dirimir la controversia se celebraron unas juntas de cosmógrafos en Elvas y Badajoz que no llegaron a emitir un dictamen que pudiera satisfacer a ambas partes. De modo que la solución fue más política que otra cosa y en 1529 se firmaba el Tratado de Zaragoza por el cual Carlos de Castilla renunciaba a sus "derechos" sobre las Molucas a cambio del pago de la nada despreciable cantidad de 350,000 ducados de oro.[6] A partir de entonces se observa la contención mencionada de la expansión española en la región, que tal vez no haya que atribuir totalmente a ese acuerdo, pero que seguramente recibió algún influjo de él.

2. Es posible que el respeto a lo firmado se uniera a la experiencia que ya se tenía del doble fracaso de conseguir una implantación comercial o colonial y de encontrar la ruta de regreso por el Pacífico a las costas de la Nueva España. Que el dominio de esta vía de agua era la clave de todo el sistema de comunicación intercontinental es la evidencia misma, tanto más si se tiene en cuenta que en aquellos años el Perú aún no estaba conquistado y Panamá no parecía ser el punto ideal de partida.

3. Otra explicación es la consolidación de la presencia española en el continente americano, la conquista de los grandes imperios y, por lo tanto, el hallazgo de posibilidades de enriquecimiento francamente estimulantes que desde luego podían contribuir poderosamente a desviar la atención. No es preciso repetir la vocación minera que muy pronto tomó la colonización y si bien las especias eran artículos de gran demanda, su conversión en moneda tenía que pasar por el mercado, mientras que la explotación de metal amonedable en Amé-

6 J. Gil, Introducción a *El Libro de Marco anotado por Cristóbal Colón*. Madrid, Alianza Universidad, 1987, pp. Li-LXi; O. H. K. Spate, *The Spanish Lake*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979, p. 27; W. L. Schurz,*The Manila Galleon*. Nueva York, Dutton & Cgo., 1939, pp. 16-20.

rica permitía al Estado y a los particulares disponer de remesas de dinero contante y sonante y, por lo tanto, utilizable de inmediato.

4. Relacionado con esto estarían los asuntos europeos que acaparaban tantos recursos y desvelos de la Corona, en un momento en que estaba inmersa en la construcción y el mantenimiento de su hegemonía en esta parte del mundo, empresa a la que arrastraba a toda España y a sus posesiones.

En este sentido los sectores de actividad y los frentes en los que se desenvolvía la expansión castellana en tales décadas eran múltiples y obligaban a una coordinación compleja. Pese a ello y pese a la disminución del número de expediciones enviadas al sudeste asiático, el interés no desapareció, aunque sí ocurrió algo trascendental, el traslado de la base de partida hacia las costas mexicanas.

La primera de las empresas que salieron de ellas fue organizada justamente en la década de 1519-1528. Se ha señalado varias veces que recién tomada Tenochtitlán, Cortés se volcó a una actividad exploradora que tuvo una importante manifestación en la llamada por entonces Mar del Sur u Océano Pacífico.[7] En una fecha tan temprana como el año 1522 escribía al rey para ponderar su acción en este sentido:

> Por la relación que ahora envío verá Vuestra Majestad la solicitud y diligencia que yo he puesto en descubrir la Mar del Sur, y cómo gracias a Nuestro Señor la he descubierto por tres partes, lo cual puede Vuestra Alteza tener por uno de más señalados servicios que en las Indias se han hecho; y también ver como para descubrir y saber todo el secreto, que sin duda, según la noticia tenemos, se han de hallar maravillosas cosas, he comenzado a hacer cerca de la costa, bien noventa leguas de estas provincias, navíos y bergantines; y porque antes de ahora teniendo algu-

---

7 M. León Portilla, *Hernán Cortés y la Mar del Sur.* Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985, p. 31; R. Bernal, *México en Filipinas. Estudio de una transculturación.* México, UNAM, 1965, p. 30-31.

na noticia de la dicha mar, yo avisé a los que tienen mi poder de ciertas cosas que se habían de suplicar a Vuestra Majestad para la mejor y más breve expedición del dicho descubrimiento, y después acá no solamente yo he descubierto la dicha mar, pero aun en cierta costa de ella tengo poblados doscientos y cincuenta españoles, en que hay cuarenta de a caballo; y porque aquel aviso mío no se si se habrá recibido, porque fue por diversas vías, la persona que ahora envío con mi poder, informará a Vuestra Alteza muy larga y particularmente de esta negociación. Suplico a Vuestra Cesárea Majestad tenga por bien de le mandar oir, porque este negocio es de tanta importancia, que es mucha razón que Vuestra Alteza le tenga en más que a todo el resto de las Indias, según de lo que, como digo, tenemos relación.[8]

Cortés no solamente pensaba poner en relación los territorios recién incorporados con las Islas de las Especias, sino que incluso consideraba la posibilidad de conquistar éstas para su soberano:

Mis navíos de la Mar del Sur, están, como a Vuestra Majestad he dicho muy a punto para hacer su camino, porque luego como llegué a esta ciudad comencé a dar prisa a su despacho, y ya fueran partidos, sino por esperar a ciertas armas y artillería y municiones que me trajeron de esos reinos, para los poner en los dichos navíos, porque vayan a mejor recaudo, y yo espero en Nuestro Señor que en ventura de Vuestra Majestad fuera servido de me mandar conceder las mercedes que en cierta capitulación envié a suplicar se me hicieses cerca de este descubrimiento, yo me ofrezco a descubrir por aquí toda la Especiería y otras islas, si hubiera arca de Maluco y Malaca y la China, y aún de dar tal orden, que Vuestra Majestad no haya la Especiería por vía de rescate, como la ha el rey de Portugal, sino que la tenga por cosa propia, y los naturales de aquellas islas le reconozcan y sirvan como a su rey y señor natural. Porque yo me ofrezco, con el dicho aditamento, a enviar a ellas tal armada, o oir yo con mi persona, por manera que las sojuzgue y pueble y haga de

8 Carta de Hernán Cortés a Carlos V con la que enviaba su tercera relación. En, J. L. Martínez, *Documentos cortesianos I. 1518-1528*. México, FCE, UNAM, 1990, p. 231.

ellas fortalezas, y las bastezca de pertrechos y artillería de tal manera, que a todos los príncipes de aquellas partes, y aún a otros, se puedan defender.[9]

El 20 de junio de ese mismo año de 1522, Carlos I le había mandado preparar una expedición a Insulindia con objeto de hallar a los miembros de las distintas armadas que con anterioridad se habían despachado desde España, sobre todo las de Loaysa y de Caboto, ya que el rey no sabía aún que esta última se había frustrado. El monarca tenía noticias de que Hernán Cortés estaba aprestando naves en Zacatula y le encargaba que "diese orden como dos de las dichas carabelas, o una de ellas con el bergantín, o como mejor os pareciere que puede haber mejor recaudo enviando a ellas una persona cuerda y de quien tengáis confianza que le hará bien y bastecidas y marinadas de la gente y todo lo demás necesario, vayan en demanda de las dichas Islas del Maluco hasta hallar nuestras gentes, que en ellas están..."[10]

Aunque desde luego se podía aprovechar tan humanitaria acción para hacer algún negocio o intervenir en comercio tan provechoso:

Y será bien que proveáis como en las dichas carabelas o bergantín se lleven algunas cosas de rescate, para que a falta de no hallar las dichas nuestras armadas, o por si topase alguna Isla o tierra rica puedan contratar y rescatar en ella...[11]

---

9 *Quinta carta-relación de Hernán Cortés al Emperador Carlos V.* 3 de septiembre de 1526. H. Cortés, *Cartas de relación.* México, Editores Mexicanos Unidos, 1990, pp. 336-337.

10 Real Cédula dada en Granada a 20 de junio de 1522. En, M. Fernández de Navarrete, *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde el siglo XV.* Madrid, Imprenta Nacional, 1837, vol. V, pp. 440-441.

11 *Ibidem.*

Es de notar el esmero que deseaba que se pusiese en la organización del viaje: "y proveáis como lleven el mejor Piloto que se pueda hallar y todas las más personas expertas en aquella navegación que sea posible..."[12]

Hernán Cortés había organizado unos astilleros en Zacatula que no dejaron de presentar problemas ya que sufrieron incendios, además de que dependían de la comunicación con España para el suministro de muchos pertrechos navales indispensables. No fueron los únicos que el conquistador creó o impulsó en las costas del Pacífico, pero sí los primeros, según Widmer.[13] Una vez listas las naves, se trasladaron al cercano Zihuatanejo, puerto desde el cual zarparían rumbo a Asia.

La persona "cuerda" y de confianza que se eligió como jefe de la expedición fue, dice José Luis Martínez. "uno de los numerosos primos recién llegados de Cortés"[14] quien como señala Vicente de Nápoles, autor de una de las relaciones que se conservan de este viaje, era un hidalgo.[15] Se trataba de Alvaro de Saavedra Cerón.

Cortés escribió unas instrucciones dirigidas a su pariente, mediante las cuales le ordenaba presentarse en Zacatula para inspeccionar las naves, sus aparejos y todo lo que se aprestaba para la travesía.

Debía ocuparse de alistar a los maestros, pilotos y marineros, hacer acopio de bastimentos y provisiones, piezas de artillería y municiones, revisar a la "gente de tierra" que debía ir en la expedición,

---

12 *Ibidem.*

13 R. Widmer, *Conquista y despertar de las costas de la Mar del Sur (1521-1684).* México, CNCA, 1990, p. 95; M. León Portilla, *Cartografía y crónicas de la antigua California.* México, UNAM, 1989, p. 35-44.

14 J. L. Martínez, "las primeras expediciones a Filipinas". En, V. Armella *et altri, El Galeón del Pacífico.* México, Gobierno Constitucional del Estado de Guerrero, 1992, p. 76.

15 Relación que presentó en Madrid el año 1534 Vicente de Nápoles sobre los sucesos de la armada de Saavedra... En, M. Fernández de Navarrete, *op. cit.*, vol. V. p. 476.

preocuparse por la disciplina, la prohibición de la blasfemia y los juegos de azar, si bien, en lo tocante a éstos no se consideraba conveniente la total supresión sino que se podía permitir "que una cantidad moderada, que a vos os paresciere, se pueda jugar...".[16] Cortés disponía que se impidiera que embarcaran mujeres y que su primo se ocupara de mandar distribuir las distintas categorías de tripulantes entre las embarcaciones, así como de dar instrucciones precisas y copiosas, establecer un sistema de señales entre las naves durante la navegación y evitar el peligro de extravío que solía ser frecuente (y que en realidad se presentó en este caso). Debía igualmente enviar relación a Cortés de cuanto sucediera.

El destino eran las Molucas. En caso de encontrar islas o tierras en ruta hacia ellas, se tomaría su altura, es decir su latitud, y se la asentaría en un mapa, pero sin saltar a tierra. Fin primordial era dar con el paradero de los tripulantes de las armadas de Magallanes, Loaysa y Caboto que todavía permanecieran en el sudeste asiático.

Pero se los debía buscar no solamente en las Molucas sino también en otras islas, como las que luego sería llamadas Filipinas por ejemplo, "que trabajareis de llegar a la Isla de Cebú y en ella tomar lengua si son vivos Juan Serrano, piloto, y otros que con él fueron presos en la dicha isla..."[17]

Saavedra recibía también la encomienda de indagar si los portugueses tenían alguna fortaleza en las Molucas y en cual de todas las islas que recibían este nombre. En caso afirmativo se trataría de tomar dicho enclave o se intentaría levantar un fuerte castellano, ya que el deseo de conquista o de creación de un asentamiento estable era claro en Hernán Cortés.[18] Por esa razón el comportamiento que

---

16 Instrucción que dio Hernán Cortés a Alvaro de Saavedra Cerón para el viaje que había de hacer a las islas del Maluco. En, L. Romero Solano, *Expedición cortesiana a las molucas*. 1527. México, Jus. 1950, pp. 80-81.

17 *Ibidem*, p. 85.

18 *Ibidem*, p. 88.

los expedicionarios debían observar para con los nativos de aquellos parajes sería el propicio para ganarse su confianza "y en esto debéis tener mucha vigilancia porque son gente de razón e amigos de verdad".[19] En el mismo sentido iba encaminada la orden de indagar sobre todo lo relativo al comercio, a la existencia de especias, a las formas en que se cultivaban o recolectaban éstas. Algo muy interesante es que se recomendaba tratar en lo posible de remitir plantas a la Nueva España:

> ...procurareis con mucha diligencia de saber la orden que los naturales de aquella partes tienen en cultivar los árboles donde nace la especiería y cada género de especie por sí; y sabido, trabajareis muy disimuladamente de enviar en los navíos algunas plantas en sus botas con tierra o en otra manera que a vos os parezca que pueden venir más sanas, para se plantar acá, y daréis cargo a alguna persona que las vengan curando, por manera, que lleguen para se poder plantar acá; y si podierdes haber algún esclavo ó otra persona de los naturales de la tierra que sepa tratar las dichas plantas é curarlas, enviarloeis con ellas, podiendo venir por su voluntad o del Señor de la tierra, porque de otra manera sería facerles desabrimiento, y esto no se ha de permitir por ninguna vía...[20]

Una mención muy especial merece la carta que Hernán Cortés escribió para el rey de Cebú, isla situada en el centro de las Filipinas, a la cual había llegado la expedición de Magallanes. Como es de sobras conocido, éste desobedeció las órdenes que recibiera del rey y tomó partido en las luchas internas de los nativos, a consecuencia de lo cual resultó muerto en la pequeña y vecina isla de Mactán. Cortés recordaba este suceso cuando solicitaba al rey de Cebú la devolución de los prisioneros castellanos que aún estuviesen en su poder y señalaba que la tragedia de Magallanes fue debida al desacato de las indicaciones del soberano. La opinión que expresaba Cortés no podía

19 *Ibidem*, p. 91.
20 *Ibidem*, pp. 93-94.

ser más desfavorable y se debía seguramente al deseo de congraciarse con un rey y un pueblo que no debían de haber quedado demasiado conformes con la acción del famoso marino. Por ello les reiteraba la expresión de amistad y la promesa de cooperación.[21]

Hay algo muy digno de resaltar en varios documentos escritos por Cortés para esta empresa: la repetición de frases en las que habla de la "cercanía" del sudeste asiático a la Nueva España (antes de que expedición alguna llegara de un extremo a otro). Así le decía al rey de Cebú "en estas tierras que son muy cercanas a las vuestras", para reiterar más adelante que "y pues estamos tan cercanos, y en poica distancia de tiempo nos podemos comunicar...".[22] También en la Instrucción fechada el 28 de mayo de 1527 decía "porque más seguramente podáis asentar, trabajareis que en la isla do habierdes de hacer vuestro asiento, habléis al Señor y naturales de ella, haciéndoles entender que sois españoles, vasallos de la Cesárea Majestad y como por su Real mando yo resido en estas partes, que son muy cerca de aquellas..."[23]

De la abundante documentación que existe sobre la expedición de Saavedra también llamada cortesiana, además de la finalidad, considerada como principal, de hallar a los castellanos que aún viviesen en las islas, se encuentran claramente intereses comerciales y de asentamiento. Se reiteraba en ella la recomendación de procurar la "contratación", de que se convenciera a los poderes nativos del intercambio que podía haber con la Nueva España, donde existían artículos que allí faltaban y viceversa, todo con miras a establecer una relación regular. Pero también se expresa del modo más preciso la necesidad de construir fortalezas, de vigilar el buen entendimiento

---

21 Carta que escribió Hernán Cortés al Rey de Cebú manifestándole el objeto de la expedición al Maluco mandada por Alvaro de Saavedra. En J. L. Romero Solano, *op. cit.*, p. 121.

22 *Ibidem*, p. 122.

23 Instrucción de Hernán Cortés a Alvaro de Saavedra, *doc. cit.* p. 89.

con los habitantes de la zona (se establecía incluso la pena de muerte para quien los agraviase) y en definitiva el anhelo de tener una base fija en la zona, sin que se pueda desdeñar el afán de conquista que Cortés expresaba y que no se puede considerar como una simple forma de congraciarse con el rey.[24]

La armada de Alvaro de Saavedra partió el 31 de octubre de 1527 de Zihuatanejo. Constaba de dos navíos y un bergantín que conducían a un total de 105 hombres.[25] Uno de los logros inmediatos fue el hallar la ruta de ida desde las costas mexicanas al sudeste asiático y que radicaba en navegar rumbo al sur hasta alcanzar, entre los 10 grados y 13 grados de latitud norte, la corriente de los vientos alisios, el flujo que sopla en las regiones tropicales de este a oeste. Una vez llegados a esa altura, las naves ponían proa al oeste y se dejaban llevar por el incesante soplo que las conducía sin grandes sobresaltos por lo común hasta las Islas Marianas. Durante todo el tiempo de la existencia del *Galeón de Manila* se siguió la misma ruta con ligeras variantes. Estas fueron la vía de entrada en Filipinas y el puerto de salida de la Nueva España, que se cambió por el de Acapulco. La importancia del hallazgo fue grande si bien no suele resaltarse, ya que aunque a la ruta del tornaviaje se le llama de Urdaneta, a la de ida no se le suele dar el nombre de Saavedra ni de ningún otro miembro de la expedición. Tal vez porque al contrario que aquella, ésta fue encontrada al parecer sin ninguna dificultad. En efecto la flota navegó sobre los 11° N hasta que llegó a las islas de los Ladrones (Marianas), zona donde se perdieron dos embarcaciones, quedando sola la nao capitana *Florida*.[26]

---

24 Relación de Vicente de Nápoles. *Doc. cit.*, p. 476.

25 A. Landin Carrasco, *Islario español del Pacífico*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1984, pp. 21-23; Relación del viaje que hizo Alvaro de Saavedra desde la costa Occidental de la Nueva España a las islas del Maluco. En M. Fernández de Navarrete, *op. cit.*, vol. V, p. 465.

26 M. L. Díaz-Trechuelo, *op. cit.*, pp. 327-329; A. Landin Carrasco, *op. cit.*, pp. 21-23; F. Carletti, *Razonamientos de mi viaje alrededor del*

Esta prosiguió viaje hasta Mindanao en el sur de Filipinas, llegó con problemas en el casco y en esa isla encontraron a algunos supervivientes de la armada de Loaysa.[27] De allí pasaron a las Molucas, Tidore concretamente, donde gente procedente de la misma expedición habían levantado un fuerte que estaba entonces bajo el mando de Hernando de la Torre y desde el cual se defendían de los portugueses instalados en la vecina isla de Ternate.[28] En Tidore permanecieron más de dos meses y, repararon la *Florida* con la intención de regresar a la Nueva España para dar cuenta de su viaje. En junio de 1528 emprendieron el retorno, conocieron la gran isla de Nueva Guinea y otras pero tuvieron que "arribar" (es decir volver al puerto de salida) ya que encontraron "muy recios tiempos",[29] vientos muy fuertes en contra: los mismos alisios que los habían conducido al sudeste asiático formaban una muralla que les impedía navegar en dirección contraria. El 19 de diciembre estaban de vuelta en Tidore,[30] para intentar por segunda vez el viaje a la Nueva España el 3 de mayo de 1529 "por el mismo camino y la misma derrota que primero habíamos hecho".[31]

Al cabo de siete meses tuvieron que regresar "con los mismos tiempos que habíamos arribado la otra vez". Ya por entonces los portugueses al mando de Don Jorge Meneses habían tomado la forta-

---

mundo (1594-1606). Estudio preliminar, traducción y notas de Francisca Perujo. México, UNAM, 1983, pp. 77-97.

27 Relación de Vicente de Nápoles, *doc. cit.*, p. 477.

28 *Ibidem*, p. 484; M. L. Díaz-Trechuelo, *op. cit.*, pp. 327-329.

29 A. Landin Carrasco, *op. cit.*, pp. 21-23. Relación de Vicente de Nápoles, *doc. cit.*, p. 485.

30 Relación escrita y presentada al Emperador por Andrés de Urdaneta de los sucesos de la armada del Comendador Loaisa, desde el 24 de julio de 1525 hasta el año de 1535. En M. Fernández de Navarrete, *op. cit.*, vol. V, p. 417.

31 Relación de Vicente de Nápoles, *doc. cit.*, p. 485; relación de Alvaro de Saavedra, *doc. cit.*, 472.

leza española de Tidore, de tal manera que la gente de la *Florida* fue presa, conducida a Malaca y detenida por dos años y medio. Murieron diez o doce de ellos "de calenturas". De allí fueron a Goa, la principal plaza portuguesa de la Indica y finalmente algunos de ellos obtuvieron licencia para regresar a España por la ruta del Cabo de Buena Esperanza.[32]

Así terminó la primera expedición que zarpó de suelo mexicano. Le sucedieron otras dos que fracasaron tan estrepitosamente como ésta en la consecución de sus objetivos inmediatos. Pero a partir de ella se reafirmó el papel de la ruta mexicana, que desde entonces tomó la delantera como cabeza de puente de la relación España-Asia, ya que por el momento se abandonó todo intento serio de hacer la conexión por otras vías.

La segunda expedición enviada desde la Nueva España fue la encabezada por Hernando de Grijalva. Poco se conoce de este viaje que presenta muchos puntos oscuros. Uno de ellos es la misma personalidad de su capitán. Landin Carrasco señala que se confunden varias personas del mismo nombre y apellido que servían por entonces a Hernán Cortés. Juan Gil dice que Grijalva era un "mayordomo" de éste.[33]

Tampoco hay total certeza en cuanto a los móviles de la expedición pues en principio, de manera oficial, no fue enviada a Insulindia, sino en socorro de Francisco Pizarro que se hallaba en apuros en el curso de la conquista del Perú. Sin embargo el lusitano Antonio Galvao (Galvano), gobernador de las Molucas, llegó a sospechar una oscura trama de Cortés a espaldas del virrey Mendoza y que aquel daría a Grijalva, hombre de su confianza, secretas instrucciones de navegar a la Especiería, bajo el pretexto declarado de acudir en auxilio de Pizarro.[34] No se puede albergar seguridad alguna en cuanto a

32 *Ibid*, pp. 426; 485-486, A. Landin Carrasco, *op, cit.* pp. 21-23.

33 J. Gil, *Mitos...*, pp. 46-48.

34 O. H. K. Spate, *op. cit.*, p. 97.

esto y lo que sí está comprobado es que en 1536 la expedición zarpó de Acapulco rumbo al Perú, con dos embarcaciones: la nao *Santiago*, capitana, con Hernando de Grijalva y el piloto Martín de Acosta, y el patache *Trinidad*. Cuarenta o cincuenta días después llegaron al puerto peruano de Payta. Pizarro había resuelto sus problemas y despidió a los refuerzos con regalos para su pariente Cortés.[35]

Una vez en alta mar, a doscientas leguas de la costa, Grijalva "decidió por su cuenta lanzarse a descubrir nuevas tierras".[36] Navegaron en la *Santiago* sobre la línea equinoccial, tal vez alentados por el mito de que "las islas ricas se encontraban donde siempre se había dicho, es decir cerca del Ecuador, a cuyo calor benéfico crecían las mayores riquezas del mundo".[37] Descendieron después hasta los 13° S para remontar seguidamente a los 24° N. Se presentaron carencias de agua y víveres, problemas de desperfectos y otros inconvenientes que les llevaron a buscar el retorno a la Nueva España. Pero al intentarlo les fue imposible hacerlo y tuvieron que poner proa a las Molucas. La tripulación estaba descontenta hasta el punto de que la muerte de Grijalva, acaecida entonces, se ha atribuido a asesinato.[38]

La nao siguió hacia las Molucas. En el camino conocieron unas islas a las que pusieron el nombre de Papúas, tal vez las mismas que los portugueses llamaron de Don Jorge Meneses. Fueron después a la isla Queroax y a la Meuncun donde sufrieron muchas pérdidas humanas. Los doce supervivientes continuaron viaje a las Molucas, cerca de las cuales murieron otros nueve hombres en un enfrentamiento con los nativos. Esta expedición, en la que participaron indios americanos y negros según Gil, acabó de tan desdichada manera pero no sin dejar relatos de ella. Uno de los cuales procede del con-

---

35 A. Landin Carrasco, *op. cit.*, p. 25; J. Gil, *Mitos...*, pp. 46-48.

36 M. L. Diaz-Trechuelo, *op. cit.*, p. 329.

37 J. Gil, *Mitos...*, p. 46.

38 *Ibidem*, pp. 46-48; M. L. Díaz-Trechuelo, *op. cit.*, p. 329.

tramaestre de la *Santiago*, Miguel Noble (Nobre), otro del mismo Antonio de Galvao y un tercero de García de Escalante Alvarado.[39]

Por la misma época, al igual que Cortés, Pedro de Alvarado mostraba interés por la exploración del Pacífico, pero la expedición que él organizó tan cuidadosamente nunca llegó a zarpar llevándolo como capitán, ya que su muerte lo impidió. Alvarado había viajado a España donde firmó la capitulación que autorizaba su proyecto y se puso en contacto con hombres que ya habían estado en las Molucas. El más importante de todos fue sin duda Andrés de Urdaneta, quien había participado como paje en la armada de Loaysa, cuando tenía muy pocos años. Como resultado del desenlace de esta expedición, Urdaneta permaneció durante largo tiempo en las Molucas y adquirió un ingente caudal de conocimientos sobre la región y la navegación por la zona. El se trasladó con Alvarado a México en donde se llevaron a cabo los preparativos para zarpar de Puerto de la Navidad. Un poco antes de la salida, el adelantado de Guatemala acudió a sofocar una sublevación de indígenas de la Nueva Galicia, llamado por Cristóbal de Oñate, y fue muerto en esa acción en 1541.[40]

Fue Ruy López de Villalobos quien finalmente se hizo cargo de la empresa que zarpó poco después con órdenes de no acercarse a las Molucas por respeto a lo acordado en el Tratado de Zaragoza. El propósito era descubrir, conquistar y colonizar las islas y tierras de la Mar del Sur situadas hacia el rumbo de poniente, en las que debían averiguar las posibilidades de obtención de oro, especias y otros productos, así como la posible existencia de castellanos en la isla de Cebú. El objetivo era establecer una colonia cerca de la Espe-

39 *Ibidem*, p. 46-48; ibidem, p. 329; A. Landin Carrasco, *op. cit.*, p. 21; J. Gil, *op. cit.*, p. 48; bolea, *Viento del Noroeste. Navegantes y descubridores.* México, Oasis, 1972, pp. 77-86.

40 W. H. Scott, *Cracks in the Parchment Curtain and Other Essays in Philippine History.* Quezon City, New Day Publisher, 1982, p. 49; J. Gil, *op. cit.*, p. 49; M. L. Diaz-Trechuelo, *op. cit.*, p. 330; W. L. Schurz, *op. cit.*, p. 1.

cieria. Scott ha señalado que fue el primer intento de ocupar Filipinas, nombre creado justamente por Villalobos. El futuro Felipe II era en esos años el heredero de ambas coronas castellana y aragonesa y del ya vasto imperio ultramarino, así como de las posesiones europeas. Más tarde el nombre de Filipinas, con el que en su honor se bautizó la sola isla de Leyte, se extendió al conjunto del Archipiélago.[41]

Las naves zarparon el primer día de noviembre de 1542. Eran seis con la capitana *Santiago* y otras cinco menores. Entre los 370 hombres que llevaban a bordo se contaban Guido de Lavezares, Juan Pablo Carrión, Ginés de Mafra (superviviente de la expedición de Magallanes), Giovanni Gaetano, Bernardo de la Torre y Jerónimo de Santisteban.

Tocaron en la isla de Santo Tomé y otras del grupo de las Revillagigedo, así como en las del archipiélago del Coral, las Jardines (Marshall), los Matalotes o San Ildefonso (quizá las actuales Carolinas). Llegaron a Mindanao el 1o. de febrero de 1543 y llamaron a esta gran isla *Cesarea Caroli* en honor del rey. Intentaron navegar hacia el norte en cumplimiento de lo firmado con los portugueses, pero vientos contrarios los empujaron hasta Sarangani. A partir de entonces se agravaron las dificultades. Intentaron regresar a la Nueva España y encontraron las mismas dificultades que todos los que habían hecho el esfuerzo anteriormente, de modo que tuvieron que retroceder hasta Leyte. Los temporales dispersaron los barcos. Se dirigieron a las Molucas donde se reunieron los supervivientes. De nuevo enviaron un barco de retorno a México y una vez más se frustró el afán de hallar la ruta de regreso. Villalobos murió en Amboina mientras que 144 supervivientes de su empresa llegaron a Europa hacia 1548.[42]

Esta expedición tan envuelta en desastres, fracasó por supuesto en

---

41 *Ibidem.*

42 W. H. Scott, *op. cit.*, pp. 49-59.

el plan de establecer bases en Insulindia, pero es importante constatar que, pese a todo, tuvo un significado innegable en el conocimiento de las Filipinas. Su larga permanencia en esas islas les permitió tener información de gran interés. Supieron que en ellas se producía oro, que eran visitadas por mercaderes chinos que hacían llegar hasta allí sus porcelanas, tejidos y demás objetos tan apreciados en Occidente y que, por lo tanto, a las ventajas de su cercanía a las Molucas se unía el hecho de que había posibilidad de establecer diferentes ramificaciones de comercio, exactamente sobre los artículos que el *Galeón de Manila* transportó más tarde durante tan dilatado periodo de tiempo.

Como ha escrito Scott, los miembros de esta expedición pasaron dieciséis meses en el país, recorrieron cinco mil kilómetros dentro de sus aguas, tomaron notas de las costumbres de sus moradores, de sus recursos, gustos y preferencias, circunnavegaron Mindanao y conocieron las embarcaciones nativas. Sus cronistas, García de Escalante Alvarado y Giovanni Gaetano, dieron información de una multiplicidad de aspectos concernientes a variados territorios situados desde el extremo oriental de Filipinas hasta Malaca.[43]

Los sucesivos fracasos de estas expediciones preparatorias a la estabilización de la relación transpacífica se debieron a muchos factores de los que se han resaltado dos: 1) la controversia con los portugueses instalados en el sudeste asiático, que sin duda orientó a los españoles hacia Filipinas; 2)la dificultad no resuelta de descubrir la ruta de retorno a la Nueva España.

Si el tornaviaje fue siempre terrible, fue igualmente complicado y cruel el encontrarlo. En definitiva, el doble hallazgo de Urdaneta y Arellano en 1565 fue una consecuencia de seis intentos anteriores cuyo costo en sufrimientos y vidas humanas fue elevado. Pero las distintas experimentaciones hicieron comprender la necesidad de navegar más al norte, por arriba de los 36°, para encontrar el flujo com-

43 W. H. Scott, *op. cit.*, pp. 49-59.

pensatorio de los alisios, los vientos cotralisios que soplan de oeste a este en las latitudes templadas.

Las expediciones anteriores a la de Legazpi-Urdaneta navegaron por una amplia franja del Pacífico y conocieron por ello muchas de sus corrientes, de sus vientos dominantes, como también muchas de sus islas. Algunas fueron bojeadas, otras exploradas, muchas simplemente avistadas y olvidadas después, pero las hay que aún conservan el nombre que les pusieron los castellanos, mientras que grupos de ellas recibieron el impacto, más o menos firme, de la dominación colonial española.[44]

Tantas correrías por el Pacífico cerraron un ciclo de la navegación renacentista y fueron la coronación de la gran empresa de la navegación de altura, en la que sobresalieron los ibéricos. Se conocieron viajes extremadamente largos y lo que ellos suponían, desde el escorbuto a las necesidades de orientación y adecuación de los barcos a los embates de mares sin piedad (la fortaleza de los castillos flotantes que fueron los galeones transpacíficos respondió justamente al tipo de nave que se precisaba).

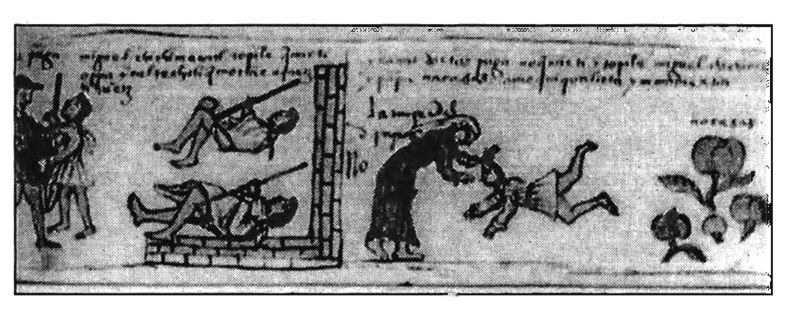
De la misma manera se obtuvo una amplia información sobre el sudeste asiático, las diversas regiones que lo componían, su gente, sus recursos, su clima y el régimen de los monzones. Se supo de las posibilidades de Filipinas, las costumbres de sus moradores, sus diversos pueblos y lenguas, comidas, vestidos, creencias, embarcaciones y formas de comunicación; su cercanía a la zona productora de especias, la llegada de mercaderes de China, sus conexiones con Borneo, Java, Malaca, Camboya, Siam y Japón. Por eso cuando los expedicionarios que acompañaban a Legazpi comenzaron a moverse entre islas y etnias, parecían hacerlo con cierta familiaridad, rapidez e incluso facilidad.

---

44 P. Chaunu, *Les Philippines et le Pacifique des Ibériques. Construction graphique.* París, Sevpen, 1966, pp. 28-35; J. Gilbert, *Charting the Vast Pacific.* Londres, The Reader's Digest Association Lmtd., 1979, p. 38.

En México a través de los años y los intentos se logró adecuar todo lo necesario para la empresa. No fue poco importante la reserva de hombres experimentados que se tenía en la segunda mitad del siglo XVI: Guido de Lavezares, Juan Pablo Carrión, Andrés de Urdaneta, etc. Ellos reforzaron la posibilidad de lanzar nuevas expediciones para lograr la tan buscada relación estable con los confines asiáticos y alentaron a autoridades metropolitanas y virreinales a proseguir la lucha por conseguirla.

Como se ha dicho, desde la primera expedición se halló la ruta de ida desde las costas novohispanas a Insulindia, la más corta y fácil de todas las que podrían haber partido de América; se sopesaron las posibilidades de los puertos del litoral pacífico, tanto para la salida y llegada de las naves como para la existencia de astilleros en sus enclaves y, finalmente, quedó demostrada la amplia gama de ventajas de la conexión mexicana. Todo ello tuvo enormes consecuencias e inauguró una página no por desconocida menos brillante de la historia del país, así como uno de los hechos más sorprendentes de la navegación mundial.



Cómo la mujer del doctor maltrataba a los alguaciles por que no le gustaba la fruta... y el doctor puso en el cepo a los de la estancia de Estacalco porque pescaron en un lago.
Códice Osuna

Abrir lo cerrado: trascendencia del barroco americano en la cultura universal

*Julieta Lasky Rajzbaum**

Arte y expresividad

Tras el comprensible rechazo del siglo XIX –el de la Independencia en América– desde comienzos del siglo XX, historiadores y críticos del arte han intentado comprender el arte colonial hispanoamericano a partir de la expresión barroca. Estudiosos mexicanos y extranjeros tratan de dilucidar su significación e importancia, así como la resonancia que tuvo en tierras americanas, entre los nativos y los venidos de otros lares; he mencionado a varios en la bibliografía anexa. En todos ellos se nota una preocupación por deslindar las diferencias

* Arquitecta, Profesora e Investigadora del Departamento de Medio Ambiente, División de Ciencias y Artes del Diseño, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

entre las manifestaciones barrocas expresadas en ambos lados del Atlántico.

Sin embargo, solamente algunos reconocen que el Barroco es la respuesta o expresión artística de toda una época histórica; representa una cosmovisión propia que, en el fondo, viene a reafirmar la unidad de la Fe Católica después del desgajamiento producido por el Protestantismo en la Cristiandad Europea. Más que meramente un estilo, se trata de una época de auge económico gracias a la riqueza que las Indias compartieron con Europa. A la vez, se presenta como una ocasión privilegiada para el florecimiento de una nueva cultura: la hispanoamericana.

De manera semejante lo puntualiza Pedro Ramírez Vázquez: "La trascendencia del barroco deriva de un hecho esencial: no sólo reune arquitectura, escultura y pintura, sino que revela un estado de ánimo que nada rechaza: la fioritura y lo festivo no desdeñan la finalidad; la realización material no excluye al mensaje espiritual".[1]

A pesar de que el barroco no es exclusivo de América y que ni siquiera es autóctono, sirvió como catalizador y como "vehículo para que el alma de este nuevo pueblo se expresara de manera tan magnífica que llegó a crear un barroco propio, el de hispanoamérica";[2] lo propio, como se verá, alcanzó universalidad.

Este arte resultó ser un lenguaje a la medida de la sensibilidad y creatividad del mestizo, aquel que había asimilado totalmente la cultura hispana, y por su medio, la europea; incorporándose con ello al Occidente Cristiano. Durante la época prehispánica, las relaciones entre los pobladores del Continente eran escasas, no se diga con otros territorios, a excepción de grupos de mercaderes –los pochtecas en la parte mexicana de Mesoamérica, por ejemplo– que sí se desplazaban y así podían esparcir influencias y contactos. Posterior-

1 Pedro Ramírez Vázquez, Prólogo a *México Barroco* de Guillermo Tovar de Teresa, México, S.A.H.O.P., 1981, p. iii.

2 M. Toussaint, *Arte Colonial en México*, UNAM, 1948, p. 192.

mente a la Independenc'a de los países americanos, los aislamientos nacionalistas han segregado, más que vinculado, las manifestaciones artísticas. Lo asombroso de la época de la dominación española y la unidad espiritual en América fue el intercambio y la connivencia expresiva. Virreinatos, capitanía y audiencias fueron como los dedos de una mano, todos distintos en tamaño e importancia, y aún con funciones diferentes, pero siempre obedeciendo a un impulso común. Objetivamente, nada lo prueba con tanta claridad como el esplendoroso barroco, "la expresión por excelencia de Latinoamérica" según opinión de varios investigadores.

Así como la comunidad europea produjo el arte gótico, cuando aquello se llamaba simplemente La Cristiandad, "América produjo su barroco cuando las fronteras no eran aún el rompecabezas actual y cuando el denominador común eran Las Indias".[3] Hay que comprender que el barroco, en sí mismo, se origina como una revuelta del espíritu contra los cánones clásicos que lo aprisionan y ahogan, coartando su expresividad; lo anterior se vio exacerbado por el momento histórico que vive el espíritu humano: la armonía y la unidad del mundo renacentista y su cosmovisión en crisis. La unidad espiritual europea se resquebraja con la Guerra de los 30 años y hay que encontrar una respuesta al derrumbe. El mundo renacentista se forjó sobre un "optimismo humanista"; al tambalearse éste, hubo que buscar cimientos más sólidos, una explicación transcendente; entonces, se vuelve a la visión espiritual del gótico, más de acuerdo con sus raíces cristianas continentales: Oigamos a Hausser:

> "Todo el arte barroco está lleno de este estremecimiento, del eco de los espacios infinitos y la correlación de todo el ser. La obra de arte pasa a ser en su totalidad como un organismo unitario y vivificado en todas sus partes, apunta, como los cuerpos celestes, a una relación infinita e ininte-

---

3 M. González Galván, "El espacio en la arquitectura virreinal de México", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, No. 35, UNAM, 1966, p. 101

rrumpida: cada uno opera la misma fuerza, el mismo espíritu. Las bruscas diagonales, los efectos de luz forzados, todo expresa un impulso potentísimo e incontenible hacia lo ilimitado".[4]

Wolfflin al reflexionar acerca del barroco, llega a la aportación crítica de la idea de la alternancia de los períodos clásico y barroco; según predominen la razón o el sentimiento. Así, concreta como características al menos cinco pares de categorías: lo lineal o pictórico; lo superficial o profundo; la forma cerrada o abierta; la claridad u oscuridad y, finalmente, la unidad o variedad.[5]

Una mexicana voluntad

Este "estremecimiento" espiritual europeo llega a la Nueva España habiendo pasado antes por la Metrópoli. Así que llega como algo dado, establecido, como un lenguaje de la época que, a la vez, encuentra aquí una gran "resonancia": la misma Fe religiosa, el mismo idioma, las mismas cultura y tradición. Sin embargo, la respuesta es enteramente diferente, propia y distintiva, lo que se aprecia en las múltiples diferencias con el barroco europeo. A continuación enlisto algunos rasgos característicos.

En primer lugar, encontramos que el concepto de espacio en América permanece marcado por unas constantes enteramente propias, autóctonas, por decirlo de otro modo. Así lo manifiesta *el espacio estático*, unidireccional, planimétrico y rematado en las iglesias por el ábside del fondo, enriquecido al colmo por el retablo principal, elemento que llega a ser un exponente típico y constante en este arte, ya americano y muy mexicano.

La planimetría de las fachadas, con su acento de claroscuro en las

4 Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*, Madrid, 1964, p. 403.

5 Wölfflin, M. *Conceptos fundamentales de la historia del Arte*, Madrid, 1915.

portadas y vanos, constituye otro rasgo distintivo; igualmente, el originalísimo traslado del retablo interno al exterior, como anuncio o prólogo de entrada.

Por sobre todos los elementos estéticos, el espacio barroco mexicano aspira a expandirse; pareciera como si la excesiva planimetría de los muros laterales lo asfixiara, y *explota* en la maravillosa sinfonía aérea de sus cúpulas, tan características de nuestro antiguo paisaje urbano, puntualizado aún más por sus numerosas torres que, como saetas, se lanzan al infinito.

Así el *cubismo* del espacio construido se corresponde enteramente con el espacio urbano de retícula ordenada y balanceada, con sus espacios abiertos (las importantísimas plazas) y construidos o edificados. Todos ellos conceptos enteramente recogidos por los arquitectos españoles de los prehispánicos; y que difieren de la tradición europea de abigarramiento y desorden urbano.

Escuchemos a González Galván en lo que a esto respecta:

> "Justamente apreciando los valores originales del arte europeo y comparándolos con los nuestros, se hace patente el grado de influencia, pues lo que en Europa brilla y no se encuentra aquí, nos da su límite de continuidad y el grado de resistencia local a las influencias. Esa resistencia se fortalece con un decidido empeño de claridad e inmovilidad espacial, que siendo tradicionalmente mexicano delata, con su presencia activa durante el curso de los tres siglos virreinales y aún hasta nuestro siglo, algo que podríamos llama, parafraseando a Worringer, "una mexicana voluntad de espacio".

O también, la reafirmación de esa "mismidad" que Chueca Goitia justamente considera como una prueba de personalidad y fuerza, no de un estilo en particular sino de una forma de cultura. Y más adelante podemos encontrar reafirmaciones de lo mismo:

> "el siglo XVI logró la conjunción con sorpresas mutuas; para el indígena, la novedad de la arquitectura europea, con sus muros y bóvedas capaces de aprisionar inmensos espacios interiores y hacerlos sensibles,

como a una escultura en negativo, delimitada por la "caja mural"; para el europeo, la novedad del espacio abierto arquitecturado, el descubrimiento de la funcionalidad de lo no cubierto".[6]

Cabe destacar el valor de estudio de González Galván sobre el espacio en la arquitectura religiosa virreinal de México. Alcanza a comprender de una manera casi exhaustiva el *alma* del barroco mexicano, al descubrir sus elementos esenciales y su significación más profunda. Este Descubrimiento del Barroco, guarda ciertas analogías con los postulados de Carlos Margain en su *Curso de arquitectura prehispánica.*[7] Para Margain, todo historiador o crítico de arte, incluido el arquitecto, debe asumir cierto marco teórico como punto de partida para determinar qué tipo de sociedad puede producir una arquitectura de valía, y por tanto, imperecedera. Asegura este Autor que la arquitectura es un producto derivado de la conjunción de los factores que conforman una realidad político económica, sociocultural; conjunción que se traduce en estética que satisface adecuadamente las características geo-climáticas, los conocimientos tecnológicos y la sensibilidad estética de su realidad sociocultural. No exagero al sostener que el barroco mexicano cumple con creces estos postulados.

De la misma manera, otros estudios como el de Elisa Vargas Lugo, sostienen la especificidad de la modalidad del barroco americano: lo hispanoamericano, en especial, lo del mexicano. Así, con ella, otros muchos confirman lo que González Galván apunta en la siguiente cita:

"El barroco, en sus modalidades plásticas es unos de los estilos más difíciles de sujetar a cánones formales. Resulta incomprensible casi por definición, pues, poco dogmático en sus realizaciones artísticas, tuvo por

---

6 M. González Galván, *op. cit.*, pp.72, 84 y ss.

7 Carlos Margain, *Curso de arquitectura prehispánica*, Facultad de Arquitectura, División de Posgrado, UNAM, México, s.p.i.

consecuencia una avidez extraordinaria por las novedades y en su proceso evolutivo atropella sus mismos pasos con una fantasía sin límites. El estilo se detenía poco en sus propios descubrimientos; y tan pronto se deleitaba en sus creaciones, como las abandonaba indiferente".

En este sentido, es evidente esa avidez, y ello se comprueba al examinar las modalidades del fuste barroco. El propio González Galván señala nueve modalidades típicas mexicanas, agrupadas en la siguiente nomenclatura: barroco estucado; barroco talaveresco; barroco purista; barroco de estrías móviles; barroco tablerado; barroco tritostilo; barroco salomónico; barroco estípite y ultrabarroco. La variedad en combinación con la unidad revelan lo intrincado e inasible del estilo, signado por la cultura diversa que lo produjo.

Todos los grandes estilos históricos han mostrado preferencias por algún elemento arquitectónico con el cual expresarse claramente. El clasicismo se refiere en gran parte a los capiteles para marcar las diferencias en sus órdenes; el gótico agota las posibilidades expresivas del arco ojival, que espiritual y decorativamente cumple con sus impulsos ascensionales. Al barroco lo vemos satisfacerse en crear novedades referidas a la fuste de sus apoyos, con un sentido arquitectónico, simbólico y decorativo.

Por lo anterior, cabe parafrasear la imagen con la que González Galván ilustra su comprensión del alma barroca, la del espíritu que cruza la historia como un sembrador obsesionado que riega semillas y adivina los frutos, pero no los espera; "...a nosotros nos ha tocado gozar la cosecha y su abundancia es tal, que aún no acabamos de contar la variedad de los frutos".[8] Vale una invitación para que quienes se ocupan de la identidad cultural de lo mexicano aborden el alma barroca y recuenten los frutos.

---

8 M. González Galván, "Modalidades del barroco mexicano", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Num. 30, México, UNAM, 1960, pp. 39 ss.

Bibliografía

Angulo Iñiguez, Diego y otros. *Historia del Arte Hispanoamericano* (3 vols.), Barcelona, Salvat, 1950-1966.

Atl, Dr. *Iglesias en México*, Secretaría de Hacienda, México, 1924-1927 (6 vols.) 2a. ed. Banco de México, 1979-1981.

Fernández, Justino. *El retablo de los Reyes*, México, UNAM, 1952.

Kubler, K. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Mariscal, Federico. *La patria y la arquitectura nacional*, México, Universidad Popular Mexicana, 1915.

Marquez de Lozoya, F. *Historia del arte hispánico*, Barcelona-Buenos Aires, Salvat, 1945.

Maza, Francisco de la. "Los retablos dorados de Nueva España" en *Enciclopedia mexicana de arte*, México, Ediciones mexicanas, 1950.

————. *Cartas Barrocas desde Castilla y Andalucía*, México, UNAM, 1964.

————. "La decoración simbólica de la Capilla del Rosario en Puebla", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm. 23, México, UNAM, 1955.

Revilla, Manuel. *El arte en México en la época antigua y durante el gobierno virreinal*, México, Secretaría de Fomento, 1983.

Toussaint, M. *La Catedral, Iglesias de México*, vol. II, México, 1973.



Lascivia de las americanas.
Imaginación europea

Sor María Manuela de Santa Ana: una voz de las mujeres de la Colonia

*Elia J. Armacanqui Tipacti**

De monjas y conventos, casi 500 años después

La reciente conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América nos ha ofrecido una especial oportunidad para la evaluación del rol que las mujeres desempeñaron durante el periodo colonial hispanoamericano. Aunque la mujer participó activamente en la construcción de la cultura colonial, por muchos siglos no se ha reconocido ni su efectiva colaboración al configurar esa sociedad, ni su función incuestionable como el eje principal del nucleo familiar. Cuando menos hay dos razones para esta negligencia histórica. La primera, que la Colonia era una sociedad patriarcal en la cual la educación estaba reservada para los hombres; y que tanto las leyes civiles como las eclesiásticas reforzaban el papel subordinado de la mu-

* University of Wisconsin–Madison, Estados Unidos.

jer. La segunda, que la misma mujer dejó testimonio escrito muy escaso. Sólo después de los movimientos de liberación feminista del siglo XX, se empezaron a buscar trabajos o textos que reivindicaran verdaderamente la posición y el rol de la mujer.

A partir de los recientes hallazgos de buen número de escritos de mujeres, en especial de monjas, silenciados por casi 500 años, ha comenzado a cambiar el concepto sobre las mujeres de la Colonia. Una de las pioneras de estas investigaciones es, sin lugar a dudas, Josefina Muriel. En su obra *Cultura femenina novohispana*, Muriel prueba que en innumerables trabajos que recopiló se encuentran evidencias de la contribución de las mujeres en el México colonial.

> "Aunque, [las mujeres], no fueron quienes marcaron los lineamientos básicos del pensamiento novohispano, ni ocuparon los puestos públicos, ni intervinieron directamente en la política, fueron las activas transmisoras de los valores culturales que constituyeron su mundo, esos que todavía llegan a nosotros tan hondamente como al alma penetran las aguas del bautismo".[1]

A partir de Muriel, continuaron nuevas investigaciones tendientes al esclarecimiento de la participación de la mujer en la cultura colonial; es de notar que tales investigaciones se concentran sobre todo en monjas mexicanas o novohispanas. Entre otras investigadoras destaca Asunción Lavrin, quien de manera particular centró sus trabajos en los manuscritos pertenecientes a las monjas. Debido al control dominante que había en la Colonia, un considerable número de mujeres buscó el claustro como la única forma de refugio y protección. El convento les ofreció un lugar seguro y la oportunidad de libertad fuera del control patriarcal. Paradójicamente, la monja enclaustrada al buscar 'un encierro voluntario' se convirtió en la aproximación de la mujer liberada de hoy. Más aun, el claustro se convirtió en la fortaleza protectora de la vocación intelectual de las

---

1 Josefina Muriel, *Cultura Femenina Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 9.

religiosas ya que para entrar en el monasterio era necesario que supieran leer y escribir.

Los manuscritos que estas monjas nos legaron, son valiosas narraciones que nos proporcionan una clara idea de cómo fue la vida de este grupo privilegiado de mujeres en la época colonial.

Lavrin dice de ellas: "Las más interesantes intuiciones dentro del mundo personal de las monjas se dan en los pocos escritos póstumos de las mismas monjas. El grado de educación que se encontró entre las monjas varió grandemente y reflejó el grado de educación (respecto de quien)... se encontraba entre las seglares. La mayoría de las monjas en el México colonial sabía escribir. La lectura debía haber sido casi universal desde que se suponía que las monjas usaban parte de su tiempo libre en la lectura de libros ejemplares".[2]

Se considera a las monjas como modelo de brillantes logros entre sus congéneres laicas. Un ejemplo singular es Sor Juana Inés de la Cruz, autora del ensayo feminista más controvertido *Respuesta de la Poetisa a la Muy Ilustre Sor Filotea de la Cruz*. Con justo acierto se la considera la primera mujer que encabeza el Canon de la literatura femenina en Hispanoamérica. Ella abrió el camino para el reconocimiento de la expresión literaria de las mujeres.

Por otro lado, la Madre colombiana Francisca Josefa de Castillo, es otra monja que escribió sobre sus experiencias místicas; aparece frecuentemente en las antologías como una de las pocas mujeres cuya obra ha logrado considerables estudios. La lista de nombres de

---

2 Asunción Lavrin, "Values and Meaning of Monastic Life for Nuns in Colonial Mexico," in *The Catholic Historical Review 58* (October 1972): 382. "The Most interesting insights into the personal world of nuns are given by the few remaining writings of nuns themselves. The degree of education found among nuns varied greatly and reflected the degree of education among lay women. The majority of nuns in colonial Mexico knew how to write...Reading must have been almost universal, since nuns were supposed to use part of their leisure time in the reading of exemplary books." (La traducción al español es mía).

autoras, sobre todo mexicanas, ya es extensa. Es comprensible porque México fue el centro del poder colonial; y por ello, los virreyes y la nobleza se encargaron de transplantar lo mejor de la cultura de la metrópoli a esa corte colonial. Por esta razón las primeras investigaciones sobre la literatura conventual se ha concentrado en México, más que en otros virreynatos.

En otras Colonias también hubo monjas con vocación de escritoras. Estos lugares se encuentran casi vírgenes de investigación y estoy segura de que todavía abundan incalculables manuscritos inéditos. Este trabajo se refiere concretamente a Perú, la capital del Virreinato del sur. También por ser capital es una valiosa fuente de referencia colonial. Así lo han manifestado investigadores como Rubén Vargas Ugarte, Luis Martín y Electra Arenal, entre otros. Con todo, la lista de religiosas peruanas escritoras es aún pequeña. Entre las más conocidas tenemos a Santa Rosa de Lima (1586-1617); Lucía del Espíritu Santo (1646-1709); Sor Paula de Jesús Nazareno (1687-1754); y Sor María Azaña (1696-1748). Todas ellas nos legaron sus experiencias en trabajos escritos, aunque hayan permanecido por mucho tiempo fuera de las versiones oficiales.

Las obras de éstas y otras monjas son relevantes fuentes de estudios porque contienen no sólo referencias místicas sino también importantes narraciones de la cultura de su época. Con gran razón, Elizabeth Petroff expresa que la contribución que hace la literatura de las religiosas es invaluable porque nos muestra un punto de vista diferente al del género masculino:

> "Ellas [las obras] revelan la creatividad humana y los usos del lenguaje ... Mas también sabemos que el género de un escritor configura lo que un escritor hace o puede hacer con el lenguage y esos roles de los sexos, junto con otros factores como la edad y las ocupaciones, afecta las preferencias que el escritor hace al crear un texto literario".[3]

---

3 Elizabeth Alvilda Petroff, *Medieval Women's Visionary Literature* New York: Oxford University Press, 1986, 3-4. "They reveal human

Petroff ha hecho un estudio detallado de la literatura religiosa medieval europea, pero lo que dicè concuerda con otros autores, críticos también que han investigado la escritura de las mujeres religiosas en las Colonias hispánicas del Nuevo Mundo. Electra Arenal junto con Staley Schlau, Luis Martín, Asunción Lavrin, y Josefina Muriel han escrito en términos semejantes sobre las monjas de estos dominios coloniales. Las primeras han hecho un valioso compendio de obras de monjas de Hispanoamérica y también incluyen autoras españolas. Arenal y Schlau aseguran que las investigaciones realizadas por ellas no están concluidas. Todavía permanecen numerosos manuscritos por explorar y estudiar.[4]

Lima: la ciudad de las monjas liberadas

Por su parte, Martín ha concentrado su investigación en la Colonia Peruana y ha hecho un estimable trabajo sobre las mujeres de ese virreinato. Confirma en particular lo que algunos otros investigadores han encontrado sobre las peruanas: que eran las mujeres más "insubordinadas" y "liberadas" de las Colonias. Podrían ser consideradas como las más combativas entre sus congéneres de otras Colonias. La Biblioteca Nacional, la Inquisición y el Archivo del Arzobispado de Lima guardan manuscritos de las quejas interpuestas por innumerables mujeres seglares y religiosas contra sus agresores. Martín dice que sólo el convento les ofreció una protección contra los peligros y abusos del mundo exterior:

---

creativity and the uses of language... But we are also aware that the gender of a writer shapes what a writer does or can do with the language and the sex roles, along with other factors such as age, and occupation, affect the choices a writer makes in creating a literary text."

4 Electra Arenal and Stacey Schlau, *Untold Sisters: Hispanic Nuns In Their Own Works*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989, 413.

"Por tres siglos, las monjas del Perú colonial fueron las mujeres más 'liberadas' del virreinato. Su amplia educación general y su superior desarrollo humano las colocaron sobre sus hermanas en el mundo secular, y ellas lucharon con una increíble tenacidad para conservar su independencia y autonomía frente al desafío planteado por la autoridad de los virreyes, y obispos".[5]

De modo similar, Martín consigna cómo las monjas frecuentemente fueron capaces de gobernarse por sí mismas con gran libertad. La tónica de la presente investigación ha sido particularmente influenciada por las obras de Arenal, Lavrin y Luis Martín. Animada y guiada por sus trabajos empecé una investigación propia en ese virreinato.

La escritora en el Claustro

Escogí la ciudad de Lima por dos razones. Primero, porque las investigaciones que empezaron con gran fuerza en la década de los años sesenta, en los albores del feminismo, y aún hoy día, se han concentrado en España, México y Colombia. Y segundo debido a que, si bien Lima fue el centro del control colonial en el hemisferio sur, Perú se ha mantenido prácticamente intacto en lo que se refiere a las investigaciones sobre el rol de las mujeres en la sociedad colonial latinoamericana.

Cuando empecé mi búsqueda de materiales en 1989, encontré se-

5 Luis Martín, *Daughters of the Conquistadores: Women in the Viceroyalty of Perú*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1983, 243. "For three centuries, nuns of colonial Peru were the most 'liberated' women in the viceroyalty. Their broader general education and higher human development placed them above their sisters in the secular city, and they fought with incredible stubbornness to preserve their independence and autonomy in the face of the challenge posed by the authority of viceroy and bishops."

rios obstáculos. Aunque poseía recomendación escrita de una autoridad eclesiástica superior, no me permitieron el acceso a las bibliotecas de los conventos. Entonces, proseguí mi trabajo de investigación en la Biblioteca Nacional y en la Biblioteca del Arzobispado de Lima. En la Biblioteca Nacional encontré un cuadernillo de poemas escritos por las monjas del Convento de Santa Rosa de Lima. Estos poemas habían sido escritos en un homenaje póstumo a Sor María Manuela. Animada ante una figura femenina inspiradora de poesía igualmente femenina, fui al monasterio, donde la religiosa bibliotecaria en ese año me aseguró que era la primera vez que había escuchado de la existencia de este poemario. Por esta razón, me pidió una copia para su archivo. En cuanto a Sor María Manuela, que era el objeto de homenaje por sus compañeras, me dijo que había sido una modesta religiosa y que nunca había escrito nada. No obstante sus aseveraciones, no pude dejar de sentir que tenía que haber mucho más que la simple historia que me estaba contando.

Para 1990, había ideado una forma diferente de acercarme al mismo monasterio. Esta vez acudí a una monja que había sido mi profesora en la Universidad de Educación. Le conté sobre mi proyecto de investigación y ella se interesó en mi propuesta de estudio; me concedió una recomendación especial. Gracias a su apoyo pude ganar acceso al monasterio. Sobre todo, esta vez conocí a la Rvda. Madre Sor Ana María de Jesús, una religiosa muy joven y consciente de la importancia del papel de la mujer en la sociedad. Por eso, desde un comienzo ella me proveyó con su valiosa ayuda.[6]

Por mi experiencia de la primera vez, entendí que, al igual que sus hermanas en los tiempos coloniales lo habían hecho, en nuestros días algunas monjas rechazaban el intento de ser controladas y mandadas,

6 Sor Ana María de Jesús actualmente es Priora del Monasterio de Santa Rosa de Lima. Gracias a su especial sensibilidad y comprensión de la actividad intelectual de las mujeres en Perú pude encontrar los manuscritos de Sor María Manuela.

de someterse a lo que representaba la carta de un miembro de la alta jerarquía eclesiástica de Lima. Por supuesto que yo, indebidamente, había pasado por alto una cuestión de género: ellas estaban menos satisfechas por la orden de un hombre, aunque éste fuera un 'superior.' Aprendí una lección importante y, mejor aún, mis esfuerzos y perseverancia fueron recompensados.

Con gran alborozo, en la Biblioteca del Claustro encontré un manuscrito inédito de la autobiografía de Sor María Manuela de Santa Ana. Inicialmente creí que éste era su único manuscrito sobreviviente. Sin embargo, en diciembre de 1991 quedó al descubierto otro volumen tan valioso como el primero.

María Manuela: detrás del hábito de religiosa

¿Quién era la autora de estos manuscritos? Su nombre secular fue María Manuela Ignacia Teresa Hurtado de Mendoza e Iturrizarra. Nació el primero de junio de 1695 y murió el 6 de noviembre de 1793; entró al convento de Santa Rosa de Lima cuando tenía 14 años. Como lo expresa en su autobiografía: "Por solo su pieda[d] de catrose (14) años me llamó su Majestad para Religiosa".[7]

Su madre se opuso a la intención de enclaustrarse. En conformidad a las convenciones sociales de la época, los padres de María esperaban que ella se casara con un aristócrata y desempeñara el rol frívolo que se atribuía a las mujeres de la clase social alta a la que pertenecía. Ella lo manifiesta así: "Mi Madre mostró Grabe Senti-

---

7 Madre María Manuela de Santa Ana, *Vida*, Lima: Manuscrito original inédito, fol. 1v (en adelante, *Vida*, seguido del folio). Para la transcripción y edición del manuscrito he mantenido la ortografía original en lo posible, sólo he modernizado puntuación para facilitar la lectura. En la transcripción sigo las valiosas sugerencias del Prof. Brian Dutton, conocido y notable filólogo de Literatura Medieval española, y actualmente profesor en la Universidad de Wisconsin, Madison.

miento y derramó muchas lágrimas. Por nada [se] mobió mi interior a desistir".[8]

Generalmente, las monjas hacían sus votos de profesión un año después de ingresar al convento. No obstante, debido a una larga enfermedad que sufrió, María Manuela pudo tomar el hábito y hacer sus votos mucho después, hasta los 22 años.

Como Luis Martín expresa, en los tiempos coloniales los aristócratas, los mestizos adinerados y los parientes de las monjas acostumbraban educar a sus hijas en los conventos. Así, muchas de estas jóvenes pasaban gran parte de su niñez y pubertad, incluso la adolescencia encerradas; y no les era permitido estar en el mundo secular, fuera del claustro. Algunas salían del convento, ¡por supuesto!, pero sólo para entrar en un nuevo confinamiento, el del matrimonio arreglado por sus padres. Para escapar del peso de una boda sin amor la gran mayoría de ellas decidía volverse monja:

> "Estas chicas pasaban su entera niñez en una isla apartada de mujeres, y el convento era el único mundo que ellas conocían. No era poco común, por consiguiente, que al llegar a los 13 años, la mayoría de estas niñas pidieran el velo y cambiaran los uniformes de la escuela por los hábitos de una monja profesa".[9]

Sor María Manuela aprendió a leer y escribir en el convento. Además, una hermana suya había profesado antes que ella. Bajo estas circunstancias, María Manuela no encontró muy difícil adaptarse a la vida religiosa y convertirse en una monja ejemplar. A la edad de 50 años fue elegida priora por un período de tres años, durante el

---

8 *Vida* fol. 1v.

9 Martín, 80. "These girls spent their entire young lives in an isolated island of women, and the convent was the only world they ever knew. It was not unusual, therefore, that upon reaching their teens, most of these girls requested the veil and exchanged school uniforms for the robes of a professed nun."

cual hizo mucho en beneficio de su convento. A pesar de que era muy querida y respetada por sus compañeras, Sor María Manuela no aceptó nuevos puestos administrativos. Sus intereses intelectuales absorbieron todo su tiempo libre.

Poder y misticismo femenino: autoafirmación

Igual que muchas de sus predecesoras, Sor María Manuela escribió sus experiencias místicas en la autobiografía. Cada uno de sus cinco confesores le mandó que escribiera en detalle acerca de sus visiones y su vida, a la manera de Santa Teresa de Jesús. Pero la monja peruana aprovechó por completo el permiso de sus confesores para revelar la voz, el intelecto y las emociones de la mujer normalmente silenciada. Jean Franco afirma que este tipo de misticismo fue un lenguaje de poder para las mujeres. A pesar del hecho de que todas escribieron debido a que habían recibido órdenes de hacerlo, las monjas hicieron buen uso de la oportunidad para expresarse íntimamente: "El misticismo fue un lenguaje del yo y el cuerpo, que las mujeres pudieron hablar y, si eran afortunadas, pudieron hablar legítimamente".[10] Sor María Manuela utilizó cabalmente el permiso de sus confesores de tal forma que nos ha legado importantes referencias de la actividad intelectual de la mujer de la Colonia.

Su vida y las experiencias místicas fueron compiladas en dos manuscritos: *Vida* y *Correspondencia Espiritual y Poesías*. El descubrimiento de los trabajos de esta monja peruana es muy significativo porque sugiere que puede haber muchos trabajos de importancia semejante, que se encuentren olvidados y empolvados en algún lugar enclaustrado. Quizá este hallazgo provea incentivos para posteriores

10 Jean Franco, *Plotting Women*, New York, Columbia University Press, 1989, 4. "Mysticism was a language of the self and the body that women could speak and, if they were fortunate, could legitimately speak."

estudios, como también los trabajos hallados hasta ahora nos prestan invaluables recursos en el intento de mirar con nuevas luces la cultura colonial. Y sobre todo, nos diga de la participación activa de la mujer.

Aunque, *Vida* es breve, su contenido es una autobiografía espiritual extremadamente densa; sigue las reglas tradicionales que caracterizan a este género. La narrativa es en primera persona, a diferencia del estilo de Santa Teresa, quien frecuentemente escribió de sí misma usando la tercera persona. En general, ambas, tanto las monjas españolas como otras de Hispanoamérica, adoptaron una variedad de estrategias autobiográficas, con voz narrativa variada: aparentaban ser humildes y obedientes en respuesta a las presiones externas sobre ellas. Sin embargo, Sor María Manuela parece haber tenido relativamente poco miedo de ser censurada por sus superiores; al contrario, se sintió libre para hablar de sí misma con su propia voz.

Usa su papel como narradora para conferirse autoridad como testigo de los relatos no sólo de sus propias visiones místicas, sino también de los sucesos del mundo exterior. Esto concuerda con la aseveración de Petroff de que la autobiografía mística es el género ideal para la propia autorización.

Por otro lado, Philippe Lejeune define la autobiografía como "una prosa retrospectiva escrita por una persona real sobre su propia existencia, donde el foco es su vida individual, en particular, es la historia de su personalidad".[11] *Vida de Sor María Manuela* en terminos generales conforma esta definición, especialmente cuando encontramos muchos acontecimientos históricos dentro de este texto, aparentemente místico. María Manuela emplea el lenguaje para darse po-

11 Philippe Lejeune, *On Autobiography*, Minneapolis: University of Minnesota, 1989, 4. "[It is a] retrospective prose written by a real person concerning his own existence, where the focus is his individual life, in particular the story of his personality."

der. Al mismo tiempo que el "yo" autobiográfico escribe sobre su propias experiencias místicas y su relación con Dios, también contiene algunos otros elementos que nos hablan de su relación con el mundo temporal que la rodea.

El género autobiográfico es "notable por su forma de diálogo, un intercambio familiar entre una voz humana y divina... este diálogo es conciliado por dos cualidades o experiencias comunes a ambas voces: un amor autorizador y sacrificante, e igualmente una pobreza o humildad autorizadora, y más aún sacrificante".[12] Un ejemplo de esta forma de diálogo en *Vida* es el siguiente:

> "se me Repre[se]ntó Rei y me [enpesó a] abatir con su(s) Santís*mo resonamiento, disiéndome que no tenía ni una Virtud ni alaja con q adornarme pa[ra] ser esposa, que era la criatura más bil y Ruín, qué era indigna de su misericordia. Y yo me humillé en mi propio conosimiento, y le dije: 'Sñor yo no lo e dicho, Resíveme por esclava que yo te serviré con amor' ".*[13]

Sigue el mismo patrón lingüístico de Jesucristo, aceptando la voluntad de Dios con humildad, pero con todo, inherente en esa sumisión está la promesa del ensalzamiento final.

Herencia cultural femenina

Vida tiene otra característica teresiana. Incrustado en la obra se halla otro texto, uno que Sor María Manuela llama "Las Capillas." Este subtexto sigue la forma del *Castillo Interior* de Santa Teresa. La relación íntima entre *Vida* y *Castillo Interior* ejemplifica la noción de intertextualidad de Julia Kristeva, quien ha expresado que "Todo texto se construye como un mosaico de citaciones, todo texto es ab-

12 Petroff, 23-24.
13 *Vida*, fol.9v.

sorción y transformación de otro texto".[14] La existencia de esta intertextualidad es importante porque implica un linaje de la influencia literaria e intelectual basada en la mujer.

Sor María Manuela no imitó el estilo de San Agustín o de San Jerónimo. Su modelo fue otra mujer escritora. "Las Capillas", que llama también su "Capilla Interior," consiste en 4 capillas. La cuarta es la principal, y es el centro donde su Divino Esposo mora. El *Castillo Interior* consiste en 7 moradas siendo la séptima la central y la más importante. Santa Teresa recurre a la alegoría del gran castillo con un propósito didáctico. Ella quería explicar razonamientos abstractos con comparaciones ilustrativas para que sus hermanas pudieran entender. Similarmente, las "Capillas" de María Manuela eran alegorías; las construyó para explicar sus visiones y sus íntimas uniones con Cristo. Ella describe la arquitectura de las capillas como sigue: "Después de días dispuso su Majestad la fábrica de otras dos, que la quarta es más Superior, en el Sentro del alma y la parte superior della, en todas colocado su Majestad Sacramentado".[15]

Sor María Manuela, como Santa Teresa, emplea la alegoría con propósito didáctico. Explica en el manuscrito que su confesor le mandó que escribiera sobre esas experiencias místicas, que servirían como modelos ejemplares para las hermanas en el convento. "El fuego que se ensendió en los corasones de todas las relijiosas con mis consejos disiéndoles, por mandado de mi diretor, algunas de las misericordias de Dios, que me a echo el Señor".[16]

La mística peruana también habla del mandato que recibió de la Virgen para que todos conocieran las gracias especiales que había

14 Linda Hutcheon, "Literary Borrowing...and Stealing: Plagerisms, Sources, Influences, and Intertexts," *English Studies in Canada* 12 (1986): La cita está en p. 238. "Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte."

15 *Vida*, fol. 8v.

16 *Vida*, fol. 10r.

recibido del Señor. "Oi juebes me ase mucha fuersa, la Santísima Birjen, para que publique el mucho amor que me tiene, que no se puede contener aserme infinitas mersedes i misericordias, que ponga que no tienen número".[17]

Así, las órdenes de sus confesores masculinos están sancionadas, en el buen sentido, y en cierta forma quedan aseguradas por la orden divina de la Virgen. En esto, Sor María Manuela pone de relieve el papel igualador de Padre y Madre. Ella era consciente de que sólo en el terreno espiritual se encontraba esa igualdad, por eso acude a la Virgen y al Señor, por su amparo y protección.

Vida, una ventana histórica

Además de las referencias espirituales, en *Vida* podemos leer acontecimientos de carácter social, económico, y político del mundo terrenal. En este manuscrito, el conocimiento de Sor María Manuela sobre los acontecimientos de su época son evidentes. Por ejemplo, frecuentemente trata sobre los aspectos económicos de la vida colonial. Es indudable que ella se desenvolvía en una sociedad donde el poder del dinero era central. Necesitó dinero para una variedad de proyectos en beneficio del convento y así recolectó el necesario para la construcción de un altar dorado valorado en 60,000 pesos; obtuvo donaciones generosas para completar la construcción de su claustro, ordenó la edificación de un oratorio y una pila, entre otras obras de mejoramiento de su convento. Todo fue pagado con el oro extraído de las minas, del cual los conquistadores se habían apoderado. El Perú colonial proveyó abundante oro y plata para el enriquecimiento de los aristócratas y los gobiernos locales y peninsulares.

La Madre María Manuela con frecuencia dejaba el enclaustramiento sólo para ganar el apoyo monetario de la clase alta, frecuentemente tacaña. Encontró suficientes fuerzas para hacer estas jorna-

17 *Vida*, fol. 11v.

das fuera de las fronteras conventuales, con la convicción de que agradaba al Señor con sus esfuerzos. Expresa esto así: "Y nunca en quantas [he] echo de su probidensia, he salido debiendo ni de aquellas personas que más me alludaron, les e quedado en correspondensia, sino sólo ha sido notisia de mí en el mundo, mientras trabajé las obras del Señor".[18]

Luis Martín y Asunción Lavrin proporcionan evidencias abundantes del poder económico de los conventos y monasterios durante la época colonial. Aun más, es importante notar cómo Sor María Manuela espiritualiza este poder económico, y usando un cuadro de referencia místico mediatiza su participación en el sistema económico.

El apecto histórico-político en *Vida*, queda particularmente de manifiesto cuando Sor María Manuela hace referencia a su visión premonitoria del terremoto catastrófico que casi destruyó Lima el 28 de octubre de 1746. Escribe sobre el suceso y dice:

> "La Ruina del año 46 se me rrepresentó dos años antes que susediese, que veía toda la ciuda aRuinada y no quedaba Viviente. Yo clamaba a su Majestad y oí una Vos que desía que son las jentes gusanos de la tierra porque todo era con penas y orror, nadas las jentes. Pero la intersesión de Ntra. Sra. amadrinó que no fuese el [e]strago como ce me rrepresentaba".[19]

El historiador peruano y sacerdote Rubén Vargas Ugarte refiere este suceso en su *Historia de la Iglesia en el Perú*. El arzobispo escribió una carta al rey de España para informarle sobre el desastre. "Las pérdidas en Lima por la ruina de los edificios pasan de 150.000.000 de pesos, cifra enorme si se tiene en cuenta el valor de la moneda de aquel tiempo".[20]

---

18 *Vida*, fol. 3r.

19 *Vida*, fol. 3r.

20 Rubén Vargas Ugarte, S.J., *Historia de la Iglesia en el Perú*, Lima: Imprenta de Aldecoa-Burgos, 1960, vol. 3, 213.

No está de más exponer que gracias a la visión de Sor María Manuela se salvaron sus compañeras de claustro y también mucha gente que la conocía y que tomó las precauciones necesarias para evitar mayores daños de los que sufrieron.

Después de la catástrofe, igualmente premonitoria, Sor María Manuela relata como en sus visiones vio la expulsión de los Jesuitas de todo el Virreinato del Perú. Oficialmente fueron expulsados en 1767, por un edicto del rey Carlos III y que fue ejecutado por el Virrey Manuel de Amat. Sor María Manuela narra lo siguiente:

> "Dos años antes del estrañamiento de la compañia de Jhs. lo veía con los ojos del alma acabada. Y q*o abía jesuitas y todo lo que han en nada desecho. Bolbía ase[r] Refelsiones quera disparates. Y nunca lo dije al confesor vié[n]dolo q no era cosa q abía de ser*".[21]

El comentario sobre los Jesuitas es doblemente significativo porque ellos trabajaron en el Perú y otros países del Virreynato del Sur en favor de los indígenas. Los Jesuitas colocaban a los que otros marginaban, en el mismo nivel que a los españoles; por eso, educaron y trataron a los indígenas como a seres humanos. Como se sabe, los españoles esclavizaron a los indígenas y los obligaron a trabajar en las minas y obrajes. Frente a este atropello explotador e inhumano, los Jesuitas fueron defensores y protectores de los débiles. Sor María Manuela tenía conocimiento de esto, por ello se conmueve profundamente ante su visión y no puede aceptarlo; y expresa consternada que veía la expulsión de la orden "con los ojos del alma acabada." ¿Sería que la Madre Escritora se solidarizaba como mujer marginada, con sus hermanos los indígenas?

En la Colonia, las mujeres estaban ubicadas en el nivel inferior de la escala social; estaban marginadas como los indígenas. Sor María Manuela sufría en su propia experiencia este tratamiento inferior, por eso, no puede admitir que los protectores de los indígenas fueran

---

21 *Vida*, fol.7v.

a ser expulsados. Y se lo transmitió a su confesor porque creía que su visión no tenía sentido. Ella lo manifiesta con angustia: "no era cosa que debía ser".

Esta parte concerniente con los Jesuitas merece un estudio más extenso porque es muy relevante en la historia colonial. Tengo en mente seguir con una investigación posterior, apoyada en las valiosas sugerencias que he recibido de otras colegas.[22]

En consideración a la organización social contemporánea es interesante como en *Vida*, se representa la estratificación social. Subraya la participación activa de la clase aristocrática en control de la sociedad colonial; siempre se refiere a esta clase en términos económicos. Su importancia en el esquema de cosas no es como personas *per se*, sino como donadores. Aunque se refiere a los miembros laicos de la iglesia, lo hace de manera superficial como si fueran auxiliares al más "real" interés de la vida espiritual. No muestra a los pobres y los menos afortunados explícitamente, pero lo hace en forma indirecta como en el caso de su preocupación por la expulsión de los Jesuitas.

Sin embargo, esta ausencia textual, junto con la presencia predominantemente económica de las clases sociales, encierra un comentario potente en torno a cómo la sociedad colonial valoró a sus miembros o dejó de hacerlo. En esta reproducción de una actitud secular identificable, *Vida* reafirma la inseparabilidad de los textos sagrados de sus alrededores del ambiente secular. De este modo, es un texto de gran relevancia para los investigaciones literarias y culturales relacionadas con las Colonias Hispanoamericanas.

---

22 En especial, durante una estancia en Puerto Rico en 1992, me fue sumamente útil conocer las ponencias de las maestras Elsa Muñiz y Lilia Granillo, de la Universidad Autónoma Metropolina-Azcapotzalco de México, en el Congreso Creación Femenina en el Mundo Hispánico, acerca de las mujeres latinoamericanas y las mujeres en la Conquista, respectivamente.

La espiritualidad sensual de María Manuela

El segundo manuscrito, *Esquelas Originales de Correspondencia Espiritual y Poesías Místicas*, también es una fuente importante para los investigadores. La obra consta de dos partes; la primera está conformada por las cartas espirituales que ella enviaba a su confesor, Padre Pedro Loayza, así como algunas de las respuestas que él enviaba de vuelta. La segunda parte contiene las únicas copias existentes de esta poesía conventual femenina

Las cartas tienen un carácter confesional. En ellas se puede ver el efecto profundo y disturbador de las visiones y uniones místicas de Jesucristo y Sor María Manuela. Un crítico psicoanalista encontraría mucho que comentar en el siguiente pasaje:

> "Aora, dos o tres días Resiví las micericordias del Señor como se llegaba a mí, como echado en mi almada. Yo temí y me lo llebé a la quarta capilla y allí se me manifestó como enfermo acostado y me dijo estaba enfermo de amor. Y yo me arrodillé a abrazale a su Majestad y me osculó en el carillo ysquierdo dejando mi alma llena de ansias de corresponderle su amor y micericordias".[23]

Su confesor le respondió la siguiente carta para consolarla y explicarle el significado de esas uniones:

> "No nos debe admirar se hechase con ella en la almohada, pues éstas y otras muchas finesas ha hecho con bastantes almas, y se leen mui repetidas en los sagrados Cantares, sin questo derogue nada de su infinita puresa porq *es todo espiritual. El ósculo expresamente consta en los mismos Cantares, donde dice la esposa: 'Béseme con el ósculo de su boca'* ".[24]

23 *Esquelas Originales de Correspondencia Espiritual y Poesías Místicas* Lima: manuscrito inédito, fol. 3v-3r.

24 *Esquelas*, fol. 3r.

El consuelo que ella recibió de su confesor es importante porque así se siente autorizada para continuar escribiendo acerca de tales asuntos íntimos y acaso perturbadores espiritual y materialmente. En esta parte de las cartas confesionales abundan otros pasajes muy relevantes para un estudio literario; y que arrojan muchas luces sobre el pensamiento –y el sentimiento– de las místicas de la Colonia y las relaciones con sus confesores.

Sor María Manuela: una voz para las mujeres de la Colonia

La poesía de la segunda parte de *Esquelas* es muy directa. Es indudable que la autora peruana conocía muy bien el arte del metro y la rima. En mi opinión, el contenido y el tono son extraordinarios, pues nuestra monja escribe como defensora y portavoz de sus hermanas del claustro. El poema más largo es una invocación a Cristo y a la Virgen, pidiéndoles su protección. En los roles de padre y madre, a ambos les atribuye igual importancia. A través de todo el poema, hay directas referencias al desamparo de las mujeres en la tierra. En la siguiente estrofa Sor María Manuela se dirige a la Virgen: "Todas clamamos a ti/ en este balle de lágrimas/ intercedas por nosotras/[25] y nos lleves a tu patria".[26]

El mismo pedido repite cuando se dirige a Dios: "Regosigémonos todas/ i amemos a ntro. Dios/ que se a echo ombre por nosotras/ para ynfundirnos Su amor".[27] Sor María Manuela combina las convenciones de las alabanzas religiosas con la insistencia en el rol femenino;

---

25 Tradicionalmente, el pronombre personal nosotros incluye a las mujeres, pero Sor María Manuela hace una elección al usar la forma femenina. Así demuestra su propósito de escribir en nombre de las mujeres.

26 *Esquelas*, fol. 30r.

27 Esta estrofa resalta el papel de Jesucristo libertador de la opresión que padecen las mujeres.

tal insistencia puede ser leída como de una mujer que está reclamando soberanía sobre ambos: el lenguaje y la experiencia religiosa. Ella es consciente de que aquí en la tierra no hay igualdad de roles, por eso, pide a la Virgen que lleve a sus hermanas y a ella misma a su patria celestial donde la mujer pueda ejercer el poder en condiciones iguales a las de los hombres.

Sor María Manuela sabía que las mujeres de la Colonia no tenían derechos, por eso, pone el énfasis en la igualdad de derechos para todos. Usa el lenguaje poético para reclamar el amparo no sólo de la Virgen, sino también de Dios como padre igualador y protector que ama a todos sus hijos en la misma forma. Por el tono y el texto en el poema, se puede afirmar que Sor María Manuela es la voz de las mujeres de la Colonia. Tal vez, si se le hubiera permitido la tribuna oficial en su época, hubiera sido una de las primeras voceras de sus congéneres. Lamentablemente sus manuscritos se encontraban enclaustrados como lo estuvo su autora por casi tres siglos. Ahora, que finalmente ha quedado "libre" de los confines del claustro se puede asegurar que Sor María Manuela es una voz para las mujeres silenciadas de la Colonia peruana y, por extensión, de todas las Colonias de Hispanoamérica.

Conclusión

Deseo subrayar dos ideas; la primera se relaciona con las investigaciones hechas hasta el momento sobre el papel de la mujer, y la segunda resalta la trascendencia de Sor María Manuela y sus obras como testimonio de la creación femenina en Hispanoamérica.

En cuanto a la primera, los trabajos críticos muestran que en todas las épocas, la mujer ha tenido activa participación en la formación de la cultura. Los testimonios de esta aportación nos han sido legados en la expresión escrita, mucha de la cual está por descubrirse; y en la inculcación de los valores culturales a todas las generaciones. Las monjas enclaustradas fueron quienes archivaron en sus manuscritos el pensamiento femenino. Por esta razón, con gran justicia po-

demos expresar que ellas se han convertido en las reivindicadoras de sus congéneres seglares. Es más, las mujeres de hoy debemos seguir el ejemplo que nos dejaron nuestras antecesoras. Especialmente, ahora que los críticos e investigadores evalúan la relevancia de la creación femenina en el mundo hispánico, se debe alcanzar el reconocimiento de la voz femenina. Las mujeres del presente siglo debemos emular a otras mujeres, como Sor María Manuela o Sor Juana, y tantas otras notables mujeres que están esperando ser reconocidas. A pesar de todas las limitaciones que les impuso la sociedad colonial, muchas supieron desafiar y sobrepasar el poder patriarcal y expresar su pensamiento que nos llega hasta hoy.

Por otro lado, creo que, en forma especial, el hallazgo de los manuscritos inéditos de Sor María Manuela es también muy relevante. Tanto *Vida*, con sus revelaciones históricas, como la poesía de cierto tono feminista en *Esquelas y Poesía* son significativas porque nos ofrecen el punto de vista de las mujeres. Las dos obras proporcionan la historia de las mujeres de la Colonia y sirven como base para nuevos y creativos estudios críticos.

Ojalá que este hallazgo estimule nuevas investigaciones. Sobre todo, después de que acabamos de conmemorar este Quinto Centenario con grandes implicaciones para los marginados, en especial, para las marginadas. Creo que es un deber intelectual continuar trabajando para sacar a la luz nuevas obras y autoras. El Apéndice a continuación es mi muy humilde contribución a tan magna tarea.

Apéndice

Los fragmentos que presento enseguida son avances de mi investigación. Proyecto preparar la publicación de una transcripción y edición crítica de los dos volúmenes manuscritos de la Madre Sor María Manuela de Santa Ana. Como avance de la investigación, me parece importante mostrar la escritura original de la autora peruana con su correspondiente transcripción. En lo posible, la transcripción respeta la ortografía original y sólo he modernizado la acentuación y la pun-

tuación. En algunas ocasiones, he agregado sílabas o palabras para facilitar la lectura y en otros casos, completé las abreviaturas.

1. Vida (fol 1v)

"Por mandado de la obediensia de mi Confesor y lisensia de mi Madre doi quenta de mi Vida de las misericordias que Dios a Obrado en esta Criatura miserable. Por sólo su pieda[d] de catorse años me llamó su Majestad para Religiosa a este Santo Monasterio de Nuestra Madre Santa de Santa María. Lo tube pensado un año sólo con mobimiento en mi interior del Buen deseo".

2. Vida, (fol. 2v)

"que fueron tres años de Novisiado, que se postergó la Profesión por las enfermedades contraidas. Y querían sacarme, yo no lo acmití por no se esenpal, disiendo que primero quería morir que aserlo y quería morirme. Así y esto les desengañó del juisio que les así formar, el persuadirse que las enfermedades eran de arrepentimmiento de ser Religiosa."

3. Vida, (fol. 3r)

"La Ruina del año [17]46 se me representó dos años antes que susediese, que veía toda la ciuda aRuinada y no quedaba Viviente. Yo clamaba a su Majestad y oí una vos que desía que son las jentes gusanos de la tierra porque todo era con penas y orror, nada las jentes. Pero la intersesión de Nuestra Sra. amadrinó que no fuese el estrago como ce me rrepresentaba y mi Santa Madre intersedió por todos. Tres días antes de la Ruina se me rrepresentó."

4. Vida, (fol. 7v)

"Dos años antes del estrañamiento de la compañía de Jhs. lo veía con los ojos del alma acabada. Y que no abía jesuitas y todo lo que han en nada desecho. Bolbía ase[r] refelsiones quera disparates. Y nunca lo dije al confesor vié[n]dolo que no era cosa que abía de ser."

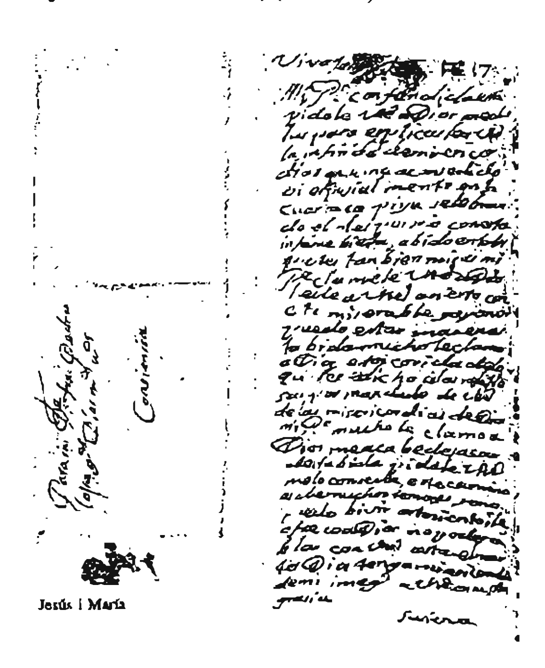
5. Vida, (fol. 11v)

"Oi juebes me ase mucha fuersa i la santísma Birjen para que publique el mucho amor que me tiene, que no se puede contener aserme infinitas mersedes i misericordias, que ponga que no tienen número. Que a sesenta i cuatro años que no tienen número porque ha sido su boluntad para que me ayudara i enseñara i me quitara los temores..."

6. Vida, (fol. 12v)

". . . misericordias i oi el Padre eterno i Jesús tengo temor s abrá engaño según lo que le [in]spirare a Uste Dios que me lo Uste antes. No e podido poner según me a istado con más menudensia pero si me istan que publique que no tienen número i que me a consedido i dado más que a muchos Santos por ques su gusto sin mereserlo yo, que mi amor en todos mis misterios lo a cautivado i que buelbo a publicar que las mersedes i misericoridas no tienen nú[mero] pero yo sienpre le e dado parte a Usted de todo lo que me e acordado. Usted sabrá lo que debe aser yo no quiero mas que la gloria de Dios i el bien de las Almas i estar oculta. Pídale Uste mucho a Dios por mí. Tengo algunas esperansas de que mañana Sábado será mi felicidad."

7. Esquelas Originales de Correspondencia Espiritual y Poesías Místicas, (fol. 17v)



Jesús i María

Viva Jesús i María

Mi Padre confundida estoi. Pídale Usted a Dios me dé lus para esplicarle a Usted la infinidad de misericordias que me a consedido. Oi espesialmente en la Cuarta capiya selebrando el desposorio con esta infame bieja. A [ha]bido en todas partes tanbién misas mil. Padre clámele Usted a Dios le de a Usted asierto con esta miserable yo ya no puedo estar más en esta bida. Mucho le clamo a Dios. Estoi co[nmo]vida de lo que les e dicho a las relijiosas por mandado de Usted, de las misericordias de Dios. Mi Padre, mucho le clamo a Dios me acabe de sacar desta bida. Pídale Usted me lo conseda. Este camino es de muchos temores, yo no puedo bivir. Siento y le ofre[s]co a Dios no poder ablar con Usted asta el martes. Dios tenga misericordia de mi i me guarde a Usted en su Santa grasia. Su sierva

8. Esquelas, (fol. 30r)

todas clamamos a ti
en este balle de lágrimas
intercedas por nosotras
y nos lleves a tu patria

9. (fol. 30 r)

Regosigémonos todas
i amemos a nestro Dios
que se a echo ombre por nosotras
para ynfundirnos Su amor

10. (fol. 33r)

infinito es su poder
de la Magestad inmensa
para inbiarnos el Socorro
que le pedimos su[s] siervas

Bibliografía

Agreda, Mary. *The Mystical City of God: The Popular Abridgement*, ed. Marison, Fiscar and Blatter. Trad. J. George Rockford: TAN Books and Publishers, Illinois, 1978.

Andrés, Melquíades. *Los Recogidos: Nueva Visión de la Mística española (1500-1700)*, Fundación universitaria española, Madrid, 1975.

Arenal, Electra y Stacey Schlau. *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989.

————. "Sor Juana Inés de la Cruz," en *Letras Femeninas*, 1985, vol. II. p. 1-2.

Arrom, Silvia Marina. *The Women of Mexico City, 1790-1875*, Standford University Press, U.S.A., 1985.

Benítez, Fernando. *Los Demonios en el Convento, Sexo y Religión en la Nueva España*, México, Ediciones Era, S.A., 1985.

Burkett, Elinor C. "Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: El caso del Perú del siglo XVI," en *Las Mujeres Latinoamericanas: Perspectivas históricas*, ed. Asunción Lavrin. Trad. Mercedes Pizarro de Parlange: Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Bynum, Carolyn Walker. *Jesus as Mother: Studies of Spirituality on the High Middle Ages*, University of California Press, Berkely, Los Angeles, London, 1984.

Cabral de Moncada, Luis. *Mística e Racionalismo em Portugal no Século XVIII*, ed. Casa de Castelo, Coimbra, 1952.

Castellanos, Rosario. "Otra vez Sor Juana," *El Uso de la Palabra*, ed. Excelsior, México, 1974.

——— *El Eterno Femenino*, F.C.E. México, 1975.

Descola, Jean. *Daily Life in Colonial Peru (1710-1820)*, trad. Michael Heron, Ed. Macmillan, New York, 1968.

Femenias, Blenda. "Hand in Globe: Costume and Enforced acculturation in Colonial Peru," en *Latin American Studies Convention*, 18 April, Albuquerque, 1985.

Ferro, Cora y Ana María Quirós. *Mujer, realidad religiosa y comunicación*, ed. Universitaria Centroamericana, Centroamérica, 1988.

Gallagher, Ann Miriam. "Las monjas indígenas del monasterio de Corpus Cristi de la ciudad de México: 1721-1821." en *Las mujeres latinoamericanas: Perspectivas históricas*, trad. de Mercedes Pizarro de Parlange, ed. Asunción Lavrin, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Granillo Vázquez, Lilia. "La cuestión de las mujeres que supieron latín," en *Sociológica 10*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989.

Lavrin, Asunción. "Female Religious" en *Cities and Society in Colonial Latin America* , University of New Mexico Press, Albuquerque, 1986.

Lerner, Gerda.. *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, Oxford, 1962.

Martín, Luis. *Daughters of the Conquistadores: Women of the Viceroyalty of Peru*. University of New Mexico Press, Albuquerque, 1983.

Merrim, Stephanie. *Towards a Feministic Understanding of Sor Juana Inés de la Cruz*, Wayne State University Press, Detroit, 1989.

Myers, Kathleen A. *Word from New Spain: The Spiritual Autobiography of Madre de San Joseph (1656-1719)*, Liverpool University Press, Liverpool, 1992.

Miller, Beth. *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, University of California Press, Los Angeles, 1983.

Muriel, Josefina. *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial Santiago, 1946.

Reuther, Rosemary. "Mysogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church," in *Religion and Sexism*, Simon and Schuster, New York, 1974.

Schnssler Fiorenza, Elizabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York, 1983.

Showalter, Elaine. *The New Feminist Criticism: Essays on Women Literature and Theory*, Pantheon Books, New York, 1985.

Silverio de Santa Teresa, Padre. *Santa Teresa, modelo de feminismo cristiano*, El Monte Carmelo, Burgos. España, 1931.

Vargas Ugarte, Rubén. *Jesuitas peruanos desterrados a Italia*, Imprenta de Aldecoa, Burgos, España, 1967.



Presagios funestos.

La Academia de San Juan de Letrán y la literatura mexicana en el contexto del Quinto Centenario

*Margarita Alegría de la Colina**

Introducción

La respuesta de Eguiara y Eguren al deán de Alicante Manuel Martí y Zaragoza, quien se expresó en términos peyorativos respecto a la cultura en el Continente Americano, es ejemplo de una postura nacionalista en el siglo XVIII en México.

Eguiara escribió su *Biblioteca Mexicana* para exhibir la producción literaria que ya se había gestado en tierras Americanas. Luis Mario Schneider, quien señala que Eguiara cometió el mismo error que Martí al usar el nombre de México para referirse a todo el conti-

* Departamento de Humanidades UAM-A. Profesora e Investigadora Titular "C".

nente (*Cf.* Schneider, 1975), opina que ese autor predicaba en el desierto contra el desprecio europacentrista hacia lo americano; sin embargo reconoce que aquella primera polémica sobre la cultura en América, se inserta "en el campo de las ideas nacionales y continentales" (*ibid.* p. 12). El estilo apasionado y polémico con el cual Eguiara defiende en sus "anteloquias", prólogo de su *Biblioteca...*, la cultura indígena y la criolla, es muestra de un espíritu patriótico.

En el terreno de la cultura en México, desde la época colonial se empiezan a manifestar defensores de "lo mexicano", muy particularmente a través de la literatura. Me interesa hacer una revisión de algunas de estas manifestaciones por medio de la presencia de la Academia de San Juan de Letrán precisamente en el marco de las reflexiones sobre el Quinto centenario, porque el esplendor de ese territorio conquistado: el de la Gran Tenochtitlán, renace en las expresiones de los miembros de aquella institución, como uno de los temas con base en los cuales se exalta el sentimiento patriótico, necesario para la forja de la nueva nación mexicana.

Atisbos de nacionalismo en los Prerrománticos

Ya en el siglo XIX, Fernández de Lizardi crea en el protagonista de *El Periquillo Sarniento*, obra publicada en 1816, el primer tipo nacional que no es ni el pícaro español ni el indio; sino el mestizo que "se planta en la vía pública con un violento deseo de decirnos lo que es y lo que siente" (Jiménez, 1944, p. 102).

Lizardi tuvo que sostener también una polémica en defensa de la intrusión de tipos y lenguaje populares en su literatura. Lo atacó José María Lacunza, entonces miembro de la Arcadia Mexicana, este árcade despreció esa literatura popular, porque era testimonio de la existencia de un público incapaz de comprender la exquisita sensibilidad poética.

"Evangelizadores de la cultura nacional" llamó Schneider a Eguiara y a Lizardi. Los fundamentos de sus postulados están en la

dignidad del criollo y de su lenguaje; pero también en la afirmación de la personalidad del pueblo.

Los prerrománticos también cantaban a la patria. Cuando lo hizo Francisco Ortega, a ésta la encarnaban los soldados del Ejército Trigarante. En su melodrama "México libre" (v., Pimentel, 1903, 331-338 pp.), por un lado aparecen como personajes la Libertad y América y, por otro, Marte y Palas que pretenden ayudar a la Libertad, pero discuten sobre la preeminencia entre las armas y las letras. En dicha discusión media Mercurio. Otros personajes: el Despotismo, la Discordia, el Fanatismo y la Ignorancia, confiesan los males que han ocasionado a México. Como vemos, aunque entre el despotismo y la ignorancia aparecen Palas, Marte y Mercurio, hay ya una defensa por una nación libre.

El primer escritor de esta época que celebró desde la palestra literaria la independencia de México fue Andrés Quintana Roo, con su "Oda al 16 de septiembre" (Sierra y otros, 1985, 190-194 pp.). Quintana Roo participó en casi todas las agrupaciones literarias en las que, a lo largo del siglo XIX, los escritores se reunían gracias a su actividad intelectual y en busca de una identidad que hiciera su literatura distinta a la del "otro"; en este caso, el español. Tras una literatura diferente a la española de cuya influencia se trataban de alejar como una forma más de consolidar la independencia, los escritores cayeron en el afrancesamiento, aunque también trataron de contrarrestarlo buscando temas propios del ambiente americano.

De las Asociaciones Literarias

La carencia de recursos económicos, y la situación socio-política inestable de México en aquella época, impedían a los escritores publicar y difundir sus obras; pertenecer a alguna agrupación literaria les facilitaba esta tarea, les daba prestigio profesional y les permitía disfrutar de veladas y actos literarios en general.

Es en esas agrupaciones, como lo señala Alicia Perales en su estudio *Asociaciones literarias mexicanas, siglo XIX* (1957), donde

"aparece la semilla de renovación que germina y fructifica dando un empuje vigoroso a la literatura patria".

Ya en la época virreinal había algunas asociaciones de carácter particular que pueden ser consideradas como antecedente de las reconocidas oficialmente durante el siglo XIX, tales fueron los casos de la Academia de San Joaquín de Ciencias Morales, cuyo presidente fue el padre José Manuel Sartorio; de la Academia de Humanidades y Bellas Letras de San Ildefonso; de la llamada De la Encarnación y San José presidida por José Luis Velasco Arellano; y de una Academia de Literatos que se reunía en la ciudad de Puebla, entre otras (v., *ibid.* p. 32).

La primera asociación literaria surgida en México ya en el siglo XIX fue la Arcadia Mexicana fundada en 1808 a imitación de su homónima italiana. Sus objetivos, dados a conocer por medio del *Diario de México*, periódico a través del cual difundían el resultado de su trabajo, eran "la dedicación mutua de sus composiciones y el conseguir un estilo pulido"; aunque su obra ha sido juzgada como prosaica y con defectos prosódicos.

Otras agrupaciones surgidas en ese siglo fueron la Academia de Bellas Letras de Puebla, fundada por el poeta Francisco Ortega, y la Sociedad Pública de Lectura, encabezada por Joaquín Fernández de Lizardi en 1820, cuyo objeto era facilitar la lectura e ilustración del pueblo. Fue ésta una especie de biblioteca rodante que desapareció poco tiempo después de su surgimiento.

Durante el breve periodo de gobierno de Agustín de Iturbide, existió una Sociedad de Amigos del País, que tuvo como presidente a Juan Wenceslao Barquera, llamado por el propio Iturbide para tal efecto.

El poeta cubano José María Heredia organizó un Instituto Nacional, inaugurado por medio de un discurso de Andrés Quintana Roo, en el cual mencionó que la finalidad de esa agrupación era el análisis del estado de las luces europeas y los motivos por los cuales debían realzarse en América. Esta institución tuvo corta vida, pero Altamirano se refirió a ella como iniciadora del movimiento literario asociado.

En la Academia de San Gregorio, Juan Rodríguez Puebla, rector a partir de 1829, estableció una agrupación literaria del mismo nombre, sus miembros se dedicaron especialmente al estudio de las antigüedades del país. A esta asociación perteneció, como alumno distinguido, Ignacio Ramírez, "El Nigromante".

En 1832 se publicó la revista titulada *Registro Trimestral*, donde se recopilaban estudios de historia, literatura, ciencias y artes; era el órgano informativo de la Sociedad de Literatos, fundada en 1831 con el fin de dar a conocer la civilización de nuestro país antes y después de la Conquista; en ella participó el Conde de la Cortina.

El mismo José Justo Gómez de la Cortina organizó en su casa un Salón Literario en el que se festejaban tertulias a las maneras francesa y española, entre otros escritores participaba en aquellas reuniones don Andrés Quintana Roo.

La Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística surgió en 1833 como Instituto Nacional de Geografía, presidido también por José Justo Gómez de la Cortina. Esta ha sido la asociación científica de más larga vida en México. Aunque la finalidad de la Sociedad... es únicamente científica, cuando Ignacio Manuel Altamirano participó en ella hubo muchas colaboraciones literarias.

En 1835 se estableció por decreto oficial la Academia de la Lengua con los siguientes objetivos: conservar la lengua con "toda su pureza", promover la reimpresión y circulación de las obras de autores clásicos, formar un diccionario de voces hispanoamericanas, elaborar gramáticas y diccionarios de las diferentes lenguas habladas en la República, indicar qué obras podrían ser útiles para el estudio de la elocuencia y poesía castellanas, reunir material para la formación del atlas etnográfico del país en lo referente a idiomas, analizar y hacer la crítica de lenguaje y estilo de obras que se sometieran a su revisión, y establecer premios anuales de elocuencia y poesía. Fundador y director de aquella institución fue también don José Gómez de la Cortina, quien resultaba la persona indicada por ser miembro honorario de la Academia Española de la Lengua. En esta asociación

también estuvieron Andrés Quintana Roo, José María Heredia y José Joaquín Pesado, entre otros.

Hacia 1835 surgió también el Liceo Mexicano Artístico y Literario, su finalidad fue proporcionar a sus socios momentos de distracción gracias a la música, la declamación y la literatura.

De la Academia de San Juan de Letrán: Romanticismo y Nacionalismo

En una etapa de crisis para nuestro país, se funda la Academia de San Juan de Letrán, la primera con el propósito consciente de hacer una literatura auténticamente nacional.

La anarquía y la guerra civil fueron rasgos característicos del devenir histórico del México postindependiente; aunado a esto se cernía sobre el territorio la amenaza de una reconquista por parte de España y lo azotaron las invasiones francesa y norteamericana. Los problemas regionales se manifestaban tanto en la pugna de centralistas y federalistas, como por los intentos separatistas de algunas regiones. La población, que se repartía en un vasto territorio, no tenía estímulos que la cohesionaran; el único elemento de exaltación ideológica y política era entonces la defensa de la soberanía, eje en torno al cual se podría conformar la nueva nación.

Ese trabajo estaba en manos de criollos y mestizos que eran quienes tenían acceso a la cultura y, por tanto, conciencia de lo que significaba cohesionar a la población nacional en torno a los siguientes elementos: un territorio común cuya soberanía se debía defender; una lengua: la española, que desde luego había cobrado prioridad sobre las indígenas más aún para esa minoría culta; la religión cristiana que había cubierto con el manto tejido por los frailes catequizadores el politeísmo indígena, y unas costumbres, imitación de las europeas, que empezaban a compartir quienes se integraban a la cúpula constructora de la nación.

Ofrecerle a la población elementos de identidad nacional, fue tarea de los criollos desde que se gestó el movimiento de inde-

pendencia. David Brading señala como temas del patriotismo criollo la revaloración del pasado indígena, el repudio a la Conquista y el guadalupanismo (Brading, 1988, p. 42), según este autor, dichos temas "fluyeron directamente hacia el nacionalismo mexicano". Son precisamente estos temas los que retoman los románticos mexicanos del siglo XIX.

En el primer tercio del siglo XIX arriba el movimiento romántico a tierra americana. Esta corriente literaria favorecía la exaltación del nacionalismo, así que los escritores en México tuvieron mucho que ver con la forja del Estado-nación oficial. A través de sus obras establecieron ciertos elementos de identidad: el idioma español como común a todos a través de la expresión literaria, la exaltación de un territorio y un paisaje que todos los mexicanos debían sentir suyo, y una raíz común que se encontraba en el pasado indígena, al cual se ensalzaba, con el consecuente repudio a la Conquista.

Hans Kohn (1949, p. 17) menciona que el nacionalismo surgido en Europa en el siglo XVIII, y cuya primera manifestación fue la Revolución Francesa, "encontró su expresión dominante, (...) en el campo cultural", y dice que en países como Alemania e Italia fueron "sus manifestaciones literarias y folklóricas en la lengua materna y en la historia, lo que se convirtió en centro de atención de los nacionalismos" (*loc. cit.*).

Estos elementos que Kohn considera como los "naturales con los cuales se forma el nacionalismo" (ibid., p. 19), están presentes en la obra de los románticos mexicanos, miembros de la Academia de San Juan de Letrán.

Dicha Academia inició sus actividades en 1836 en el cuarto que José María Lacunza, aquel árcade que criticó a Lizardi, ocupaba en el colegio del mismo nombre. Allí se reunían con este estudioso su hermano Juan, Manuel Toniat Ferrer y Guillermo Prieto a leer y comentar sus respectivas composiciones. Después de dos años de aquel ejercicio decidieron convertirse en Academia. Para la siguiente sesión ya se habían integrado a aquel grupo Eulalio M. Ortega, Joaquín Navarro y Antonio Larrañaga.

No había reglamento para el funcionamiento de la Academia, el único requisito para quien aspirara a socio era presentar una composición en prosa o en verso que debía ser aprobada por todos los miembros. Entre los primeros que pasaron esa prueba estuvo Joaquín Navarro, "liberal exaltado, autor de estudios filológicos profundos y trascendentes" (*ibid.*, p. 152). Navarro ocupó cargos públicos importantes, perteneció a la Cámara y desempeñó la oficialía mayor del Ministerio de Hacienda.

De los miembros de la Academia:

Andrés Quintana Roo, quien visitó a los escritores cierta tarde, fue nombrado unánimemente presidente vitalicio de la Academia. Entonces Quintana Roo era un anciano. Ya se había mencionado que fue este distinguido latinista que citaba frecuentemente a Cicerón, Horacio y Virgilio, quien escribió la primera oda a la independencia. De esa composición son estos versos, ya inflamados de "amor patrio":

> Renueva, oh musa, el victorioso aliento
> con que, fiel de la patria el amor santo,
> El fin glorioso de su acerbo llanto,
> audaz predije en inspirado acento...
>
> (Sierra y otros, 1985, p. 190)

Los primeros intentos románticos por revalorar lo indígena, estuvieron a cargo de uno de los miembros de la Academia de Letrán, el cubano José María Heredia, quien reviviera el mundo prehispánico en su poema: "En el teocalli de Cholula". Así exalta el autor el paisaje mexicano en esa composición:

> ¡Cuánto es bella la tierra que habitaban
> los aztecas valientes! En su seno
> en una estrecha zona concentradas (sic.)
> con asombro se ven todos los climas

que hay desde el Polo al Ecuador. Sus llanos
cubren a par de las doradas mieses
las cañas deliciosas. El naranjo
y la piña y el plátano sonante
hijos del suelo equinoccial, se mezclan
a tu frondosa vid, al pino agreste,
y de Minerva al árbol majestuoso.
Nieve eternal corona las cabezas
de Iztaccihuatl purísimo, Orizaba
y Popocatepetl; sin que el invierno
toque jamás con destructora mano
los campos fertilísimos...

(Montes de Oca, 1976, p. 251)

La presencia de Minerva, dejo de clasicismo, no disminuye la relevancia del paisaje descrito.

Aquella exaltación del pasado indígena fue también el motivo de la narración anónima *Xicoténcatl*, y de *Netzula*, calificada por Jorge Ruedas de la Serna como la primera novela indianista y atribuida por este mismo estudioso a la pluma de José María Lacunza (Miranda, 1985, pp. 64-69), miembro fundador de la Academia, como ya se mencionó.

Manuel Carpio y José Joaquín Pesado fueron los representantes de la literatura clásica dentro de la Academia. Francisco Pimentel divide las poesías de Pesado en eróticas, morales, religiosas y nacionales (Pimentel, 1903, p. 545)

Pesado le dio forma poética a la traducción que originalmente se había hecho en prosa de los cantares mexicas, con esos poemas publicó su colección "Los aztecas".

Pimentel considera que las poesías nacionales de Pesado son "lo mejor que escribió en el fondo y la forma". De su propia cosecha publicó las colecciones *Escenas del campo y la aldea*, y *Sitios y escenas de Orizaba y Córdoba*. En su novela corta, *El inquisidor de Mé-*

xico, denunció las arbitrariedades del Tribunal de Fe inquisitorial durante la Colonia. En esta historia, el inquisidor Don Domingo Ruiz de Guevara juzga y condena a una mujer, que después resulta ser su hija, y al novio de ésta, por prácticas religiosas judeizantes. Al principio de la historia hay una descripción pormenorizada del pueblo de Tlacomulco, situado cerca de Jalapa en el estado de Veracruz. Se ocupó entonces este autor de recuperar el pasado indígena, repudió la Conquista y exaltó el paisaje mexicano.

Otro miembro de la Academia de Letrán fue Ignacio Rodríguez Galván, quien enalteció la figura de Cuauhtémoc en su "Profecía de Guatimoc", donde el héroe indígena se lamenta por los horrores de la conquista y maldice a Europa, pero también reconoce:

Ya mi siglo pasó, del mar de Oriente
nueva familia de distinto idioma,
de distintas costumbres y semblantes,
en hora de dolor al puerto asoma;
y asolando mi reino, nuevo reino
sobre sus ruinas míseras levanta.
Y cayó para siempre el mexicano,
y ahora imprime en mi ciudad la planta
el hijo del soberbio castellano.
ya mi siglo pasó.

(Rodríguez, 1972, pp. 31-32)

Rodríguez, que repudia la Conquista en varios poemas, en uno llamado "Guerra a los galos" rechaza también la presencia de los franceses en México y exalta la defensa de la soberanía nacional, tal postura puede verse claramente en este fragmento:

¡Guerra a los galos, guerra!
Mexicanos, volad,

los mares y la tierra
con su sangre regad.

Nuestras frentes hundir en la arena
el francés orgulloso pensó,
y al echarnos la dura cadena
de sus débiles manos calló...

(*ibid.*, p. 40)

El repudio a la Conquista lleva a este autor a denunciar en su obra *Muñoz visitador de México*, el primer drama histórico nacional, los abusos de dicho personaje enviado del rey de España.

Aun Fernando Calderón, también miembro de la Academia, que escribió sobre temas medievales ambientados en Europa en obras como *El torneo*, *Ana Bolena* y *Hermán o la vuelta del cruzado*, manifiesta su nacionalismo al criticar a los mexicanos que renegaban de lo suyo, en la comedia *A ninguna de las tres*.

En labios de una de las protagonistas femeninas a quien corteja un joven presumido que por haber estado unos días en París ya se siente francés y desconoce la calidad de lo mexicano, pone Calderón las siguientes palabras en rechazo al afrancesado:

...vuelva usted por donde vino
déjenos usted en paz;
si usted no está bien hallado
en el suelo en que nació,
vaya usted al otro lado;
que un galán almibarado
no es mucha pérdida, no.

(Calderón, 1982, p. 17)

Ignacio Ramírez, "El Nigromante", mostró una gran rebeldía con-

tra todo lo que España representaba para el México independiente. Hacia 1865, nueve años después de desaparecida la Academia de Letrán, este escritor que militó en sus filas acorde con los demás miembros en buscar una literatura de expresión nacional, publicó un artículo titulado "La despañolización", en el que expresa: "mueran los gachupines fue el primer grito de mi patria; y en esta fórmula terrible se encuentra la despañolización de México"(publicado por primera vez en *El informador de Sonora*, en 1985. Cit. por Schneider, *op. cit.*, p. 73).

Ya en el periodo de la Reforma, Ramírez, quien abogó por la importancia de la lengua náhuatl como instrumento poderoso de relaciones sociales y que junto con su alumno Ignacio Manuel Altamirano, defendió los intereses de los indígenas para los cuales abrieron las puertas del Instituto Literario de Toluca, redefinió, a decir de David Brading, el término "patria" acuñado por los criollos, para relacionarlo con una república federal heredera "no del Anáhuac, o de la Nueva España, sino de la Revolución francesa y de la insurgencia" (Brading, 1988 a, p. 128).

El miembro más longevo de la Academia de Letrán fue Guillermo Prieto. Nació tres años antes de consumada la independencia, y murió hasta 1897, casi con el siglo. Este escritor cultivó los géneros histórico y costumbrista; en este último siguió la línea iniciada por Fernández de Lizardi, al recrear el lenguaje y los tipos populares. En su *Musa callejera* vemos desfilar a "una vieja", a "El roto y la china", a "Pepa y el tuerto" y a "Don Bruno y Cleto"; asistimos a un "Paseo en canoa", a una "Trifulca" o a un "Bodorrio"; disfrutamos de un "Mole poblano" o de unos "Boleros", composiciones en que se imprime íntegramente el lenguaje popular, aquél por cuyo empleo el árcade Lacunza criticara al Pensador Mexicano. Así se expresa Prieto:

> Queriendo estoy decirte...
> pero me callo,
> porque dicen los ojos

más que los labios...
y cuando hay dudas,
lo mismo da con vela
que estando a oscuras.

Cuando pasas garbosa,
dócil me sesgo:
pero te sigue el aigre
de mis requiebros.
Si te haces sorda,
es porque otros repiques
te vuelven loca.

(Prieto, 1985, p. 245)

En esta misma obra retoma Guillermo Prieto el tema de la Guadalupana, otro de los elementos de identidad acuñado por los criollos durante la independencia, y así escribe "A María Santísima de Guadalupe"; pero lo hace con el lenguaje que lo caracteriza, como puede verse:

Madre de Dios Virgen pura,
estampada en un ayate,
para no deber favores
ni al taller ni al fabricante,
ni soportar la tutela
de zapateros ni sastres...

(*ibid.*, p. 169)

En su *Romancero Nacional*, Prieto ya maneja los símbolos patrios legados por la insurgencia; esta obra es, a decir de Ignacio Manuel Altamirano, quien la prologa, la primera "epopeya patriótica", donde el lector ve "aparecer fielmente retratados, como animados en la es-

cena de la guerra, a todos aquellos hombres cuya figura y cuyos hechos en vano buscaría el pueblo para caracterizarlos, en la embrollada narración de Bustamante, en las noticias lacónicas de Mora y Zavala, y que tanto ha desnaturalizado el rencor sistemático de Alamán" (Prieto, 1984, p. XXXVIII)

En esa obra están los romances a los héroes y antihéroes de la Guerra de Independencia y de las batallas más famosas, hasta culminar con "El 27 de septiembre de 1821. Oda a mi patria", en la que el autor clama:

> Brote la vida en tí, Patria adorada,
> y surge en el espacio vencedora,
> desgarrando las sombras con tu aurora,
> alzándote fulgente
> con tu divino cielo como manto,
> con el sol como joya de tu frente.
>
> (*ibid.*, p. 211)

Corolario

Los autores antes citados son "botones" de muestra que evidencian como, aunque la mayoría de las obras que escribieron los miembros de la Academia de Letrán eran "todavía glosas, traducciones e imitaciones de los románticos europeos" (Perales, *op. cit.*, p. 54), fue desde ese foro que se alentó la forja de una nueva nación con literatura propia.

La mayoría de los integrantes de la Academia de Letrán ocuparon cargos públicos de importancia y se asimilaron a la cultura oficial; por lo que puede decirse que ese organismo fungió como un aparato ideológico del incipiente Estado Mexicano decimonónico; aparato que contribuyó a la formación de la nación oficial.

Esta asociación que como dice Guillermo Prieto, democratizó los estudios literarios sin precisar edad, posición social, bienes o creen-

cias, sentó las bases de la creación literaria nacionalista y fue precursora de la revista *El renacimiento*, fundada en 1869, centro de conciliación desde donde Ignacio Manuel Altamirano hizo un llamado a la concordia ideológica y política, y por medio del cual planteó todo un proyecto nacionalista como ideología política.

Bibliografía

Brading, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México, Era (Problemas de México), 1988.

———. *Mito y profecía en la historia de México*. México, Vuelta (La reflexión), 1988.

Calderón, Fernando. *A ninguna de las tres, El Torneo, Ana Bolena, Hermán o la vuelta del cruzado*. 4a ed., México. Porrúa (Sepan cuántos..., 22), 1982.

Jiménez Rueda, Julio. *Letras mexicanas en el siglo XIX*. México, F.C.E., 1944.

Kohn, Hans. *Historia del nacionalismo*. trad. Samuel Cossio Villegas. México, F.C.E. (Obras de historia), 1949.

Montes de Oca, Francisco. *Ocho siglos de poesía en lengua española*, 6a ed., México, Porrúa (Sepan cuántos..., 8), 1976.

Perales, Alicia. *Asociaciones literarias mexicanas, siglo XIX*. México U.N.A.M., 1957.

Pimentel, Francisco. *Obras Completas*. T. IV, "Historia crítica de la poesía en México". México, Tipografía económica, 1903.

Prieto, Guillermo. *Memorias de mis tiempos: 1828-1863*. Semblanza biográfica de Daniel Moreno. Puebla, José M. Cajica, 1976.

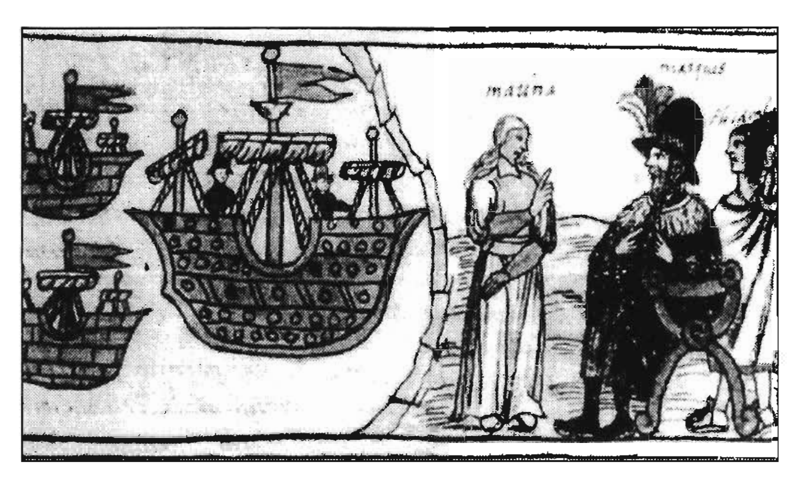
———. *Musa callejera*. Prol. Francisco Monterde, 3a ed., México, Porrúa (Sepan cuántos..., 198), 1985.

———. *Romancero nacional*. Prol. Ignacio Manuel Altamirano, México, Porrúa (Sepan cuántos..., 450), 1984.

Rodríguez Galván, Ignacio. *Poesía y teatro*. Selección, prólogo y notas de Antonio Castro Leal. México, Porrúa (Escritores mexicanos, 88), 1972.

Schneider, Luis Mario. *Ruptura y continuidad: literatura mexicana en polémica*. México, F.C.E. (Colección popular, 136), 1975.

Sierra, Justo y otros (comp.) *Antología del Centenario (1800-1821)*, ed., facsimilar, México, SEP/Cultura, 1985.



Cortés llama a Marina, su lengua, en Cuetlaxtlán.
Códice Durán

La Ciudad de México en la obra de Manuel Payno

María Esther Pérez Salas C. *

De ninguna manera resulta ocioso hablar de la Ciudad de México ni de Manuel Payno en la conmemoración del Quinto Centenario de 1492. Como entidades culturales, ambas abstracciones resultan sumamente significativas ante tal fecha. La Ciudad por encarnar en su Conquista, la conquista europea de América, cuyas contradicciones y conflictos, crisis y devenires debieran ser, precisamente el objeto de reflexión por excelencia ante ese año histórico. El escritor por haber elegido como espacio de su ficción esa encarnación de la Conquista o Invasión de América, según se decida llamarla; y por abordar ese espacio en los momentos que siguieron al fin de la Colonia, en el siglo XIX, el del México por fin independiente de aquello que lo sojuzgó tras la llegada de Colón a América. Además, ambas enti-

* Investigadora del Instituto de Investigaciones y Estudios Históricos Dr. José María Luis Mora.

dades culturales constituyen excelente evidencia de los Más de 500 Años de Cultura en México.

En la obra de Manuel Payno, *El fistol del diablo*, la Ciudad de México juega un papel de suma importancia. A lo largo de las innumerables historias relatadas en el texto, la referencia a los diversos centros de reunión, como plazas, portales o paseos, al igual que calles y barrios de la capital es continua. De esta manera la novela, además del carácter costumbrista que encierra, adquiere un sesgo de tipo documental-cultural, al recrear el ambiente de la Capital durante el siglo pasado, en los momentos en que se refiere a ciertos espacios reales.

Antes de adentrarnos en el manejo que Payno hace de la Ciudad de los Palacios, es necesario anotar brevemente algunas características de la obra y su autor. En cuanto a éste, debemos señalar la estrecha relación que guardó Payno con la historia política de nuestro país, tanto en el ámbito nacional como internacional. Nació en 1810, en la ciudad de México y murió en la zona de San Angel en 1894. A partir de 1840, inició sus actividades políticas. En ese año fungió como secretario del general Mariano Arista y posteriormente, obtenido el grado de teniente coronel, desempeñó el puesto de jefe de sección en el Ministerio de Guerra.

De 1842 en adelante ocupó varios cargos en el exterior: en Sudamérica fue secretario de la legación mexicana, y en Estados Unidos realizó estudios sobre el régimen penitenciario de aquel país. Durante la ocupación norteamericana en 1847, estableció el servicio secreto de correos entre México y Veracruz, y en 1850 fue Ministro de Hacienda del presidente José Joaquín de Herrera. Al ascender Santa Anna al poder, se vio obligado a refugiarse en los Estados Unidos, debido a su participación en la obra *Apuntes para la historia de la guerra entre México y los Estados Unidos*, en la que Su Alteza no quedaba bien parado. Participó en la revolución de Ayutla (1854) y durante el gobierno de Comonfort en 1855 ocupó la cartera de Hacienda, cargo que aprovechó para realizar algunas reformas en materia de la deuda exterior.

Habiéndole considerado uno de los responsables del golpe de Estado de 1857, se le siguió proceso y se le eliminó de la vida política de México, pero esta separación fue breve. Durante la Intervención Francesa sufrió varias persecuciones, más tarde reconoció al Imperio de Maximiliano y al triunfo de la República fungió como diputado. Bajo los gobiernos de Manuel González y Porfirio Díaz desempeñó cargos en el extranjero, tales como agente de colonización en París, cónsul en Santander y cónsul general en España, con residencia en Barcelona. A su regreso a México en 1892, ocupó el escaño de senador de la República.

Por lo que toca a la obra, tal y como se acostumbraba en las primeras décadas del siglo pasado, *El fistol del diablo* fue escrita por entregas, modalidad que tanto en Europa como en México favoreció la publicación de varios textos de grandes escritores. La "entrega" era una edición de lujo del folletín, por estar impresa en papel de mejor calidad y en un formato que permitía encuadernar la colección, con lo que al final de la publicación se podía tener un volumen con todo el elegante aspecto de un libro.

En cuanto a la técnica literaria, la "entrega" al igual que el folletín, obligaba al autor a los mismos compromisos. Es decir, cada entrega debía contener una narración completa en sí misma y además mantener despierta la curiosidad del lector para los siguientes desarrollos de la trama. De esta manera, la serie de historias que se entretejen en la obra de Manuel Payno, a lo largo de dos años mantuvo la atención de un buen número de lectores de la *Revista Científica y Literaria*, que fue en donde se publicó en esta modalidad.

Según se tiene noticia, existen cuatro versiones de *El Fistol del diablo*, la primera pertenece a los años de 1846-47, periodo correspondiente a la edición por entregas, cuyo final se desconoce debido a la suspensión de la publicación periódica ya mencionada. La segunda versión corresponde a la edición del año de 1859, la tercera a 1871, ambas publicadas en un solo volumen. Y finalmente la edición de 1887, publicada en dos volúmenes. Cada una de estas versiones fue corregida y aumentada por el propio autor; sucesivamente no

sólo se añadieron algunos capítulos, como la guerra con Estados Unidos, sino que los finales fueron diferentes.

La versión original comprendía sólo el trabajo que en la obra actual constituye la primera parte; en la edición de 1859 se le añadieron la segunda parte, del cual forma parte el capítulo relativo a la Junta Revolucionaria, la tercera y la mitad de la cuarta parte, hasta el capítulo referente al Convento de la Concepción; y en la publicación de 1887 se incluyeron los capítulos restantes hasta llegar a la última parte, en la cual se hace referencia a la Rebelión de los Polkos y la Guerra de 1847.[1]

Dichas modificaciones realizadas a cada una de las ediciones son de importancia, en la medida en que a pesar de que desde un punto de vista estrictamente cronológico se hace referencia a tres años (1844-1847), dentro del aspecto real se reseña un periodo mucho más amplio que abarca casi cuatro décadas. Lapso en el cual se llevaron a cabo varias reformas políticas, que influyeron de manera directa, tanto en el devenir como en la fisonomía de la capital de la República.

Cabe señalar que Manuel Payno no tenía la intención de hacer una novela de costumbres ni mucho menos histórica, pero dadas las continuas referencias a la sociedad decimonónica la cual pinta en todas sus categorías, y la manera tan completa, variada e informativa en que representa todos los ámbitos nacionales, *El fistol del diablo* junto con *Los bandidos de Río Frío*, se han convertido en las dos obras de Manuel Payno en las que se recrea el México de antaño. De ahí que en ediciones posteriores se le haya añadido al *Fistol del diablo* el subtítulo de *Novela de costumbres mexicanas*.

El argumento de la novela se inicia con el baile de inauguración del Teatro Santa Anna,[2] celebrado probablemente el 13 de junio de

1 Información proporcionada por el Dr. Aurelio de los Reyes.

2 También conocido como Teatro Nacional. La gente lo llamaba el Teatro de Vergara, por ser esa la calle donde se encontraba, actualmente Bolívar.

1844 y termina en septiembre de 1847, con las luchas y desórdenes que tuvieron como escenario la ciudad de México y sus alrededores, a la entrada de las fuerzas estadounidenses al mando del general Scott.

Para ese entonces, la Ciudad de México tenía como límites al norte el barrio de Tepito; al occidente, el paseo de Bucareli; al sur, la calzada de San Antonio Abad; y al oriente, los llanos de San Lázaro, y estaba poblada por casi 122 000 habitantes.[3] Más allá de estos límites, se encontraba el borde urbano-rural, sobre el cual fueron apareciendo los suburbios. A ellos llegaban los grupos que venían del campo y que se habrían de caracterizar por su marginalidad. La Ciudad no sólo se expandió con suburbios populares, también registró una ampliación hacia zonas más benéficas y tranquilas requeridas por las clases altas, que iniciaron, hacia el poniente, la construcción de nuevos espacios, especialmente como quintas de descanso. Gran parte de la actividad comercial se concentraba en las tiendas de abarrotes, tendajones y pulquerías, distribuidas por toda la urbe. Además de ellos, la actividad citadina dependía de los figones,[4] maicerías, corrales, baños de caballos y casas de empeño, entre otros comercios.

A lo largo de la trama se hace referencia a dos grupos perfectamente definidos: la vida de la gente acomodada y la vida popular, hasta sus más bajos niveles. Entre uno y otro se establecen contactos y relaciones, debidos unas veces a la casualidad, y en otras, a aquellas ocasiones en que ambos grupos se acercan por motivo de intereses. Estos intereses suelen ser nobles y caritativos, como cuando la gente acomodada socorre y auxilia a los pobres; otras, son perversos

---

3 *Padrón de la Municipalidad de México de 1842*, AHCM, Padrones, vols. 3406 y 3407 tomado de Sonia Pérez Toledo, "Ciudadanos virtuosos o la compulsión al trabajo en las mujeres de la ciudad de México" en *Siglo XIX Revista de Historia*, México, Segunda época, no. 13, enero-junio de 1993, p. 144.

4 Fondas de baja categoría.

y condenables, como cuando los ricos acuden a la colaboración del hampa para ciertas fechorías, o cuando el hampa se allega a los ricos para explotarlos, robarlos o aprovecharse de ellos de algún modo.

Los principales personajes, como Arturo, Aurora, Celeste, Don Pedro, Manuel, Doña Venturita y muchos más, pertenecientes a las distintas clases sociales capitalinas, nos muestran a lo largo de la obra la parte de la ciudad en la que transitan y desarrollan sus diferentes actividades. De esta manera cuando entran en acción Arturo o Aurora, la "gente de razón" de la novela, abundan las referencias al paseo de las Cadenas, el paseo de Bucareli, las reuniones en la Lonja,[5] las visitas a las elegantes tiendas de las calles de Plateros y San Francisco, o a los bailes del Teatro Nacional en la calle de Vergara.

A su vez, las historias en las que los protagonistas pertenecen a los grupos desprotegidos, como Doña Venturita, Celeste, Mariana, o Culebrita, la acción se traslada a los Barrios que se encontraban en los límites de la ciudad, como el de Belén, o el de San Lázaro, ubicados en las garitas del mismo nombre; el Barrio de la Palma, y la calle de la Quemada situados por el rumbo de la Merced; o bien a la calle de la Cerbatana, a una cuadra del Colegio de San Ildefonso.

De esta manera podemos señalar que el área en donde se concentraban las principales actividades de las clases altas eran el Zócalo y las zonas aledañas a las calles de Plateros y San Francisco,[6] rumbo a la Alameda; y de ahí se continuaban hacia el poniente de la ciudad, por la Rivera de San Cosme. En cambio, las clases pobres se situaban del Zócalo hacia el oriente. Aunque cabe señalar que en las

---

5 Situada en los bajos de la Diputación (el Ayuntamiento), lugar de reunión de comerciantes. En sus instalaciones contaba con buenas mesas de billar, todos los periódicos nacionales y extranjeros, y cada tres meses se daba un baile al que solo podían concurrir los propietarios y suscriptores con sus familias, además de las personas convidadas al evento por la junta de la misma.

6 Hoy Madero.

áreas circundantes a la Catedral y el Palacio Nacional confluían y se entremezclaban todos los habitantes de la capital.

Las calles de Plateros y San Francisco eran las más frecuentadas por la clase acomodada y de acuerdo al *Manual del Viajero en México* de 1858, ahí se concentraban:

> "...los cajones o tiendas de objetos de más lujo y de las últimas modas francesas, ostentándose en hermosos aparadores de cristales para tentar el apetito de las elegantes damas. Allí también lucen su habilidad en escogidas muestras las hábiles modistas francesas en tiendas notables por el buen gusto. Las peluquerías despliegan en la misma calle sus pomos abrillantados de esencias y pomadas y todas las curiosidades propias del tocador, y también pertenecen a franceses. A cada rato cruzan por allí elegantes y estrepitosos carruajes en que graciosamente reclinadas muestran sus encantos nuestras bellas paisanas, pero se pierden rápidamente como las ilusiones desvanecidas, de esperanza y amor".[7]

En cuanto a los barrios cercanos a las Garitas, no todos eran habitados por malhechores, pendencieros o mendigos inoportunos con sus deformidades. El Barrio de San Cosme ubicado al occidente de la ciudad, según descripción de Ignacio Manuel Altamirano era "fresco, amplio, y lleno de huertos muy lindos",[8] y Manuel Rivera Cambas lo consideraba "la parte más amena, salubre y agradable de la ciudad" por encontrarse ahí "casas de bella arquitectura".[9] Este fue precisamente el sitio escogido por Don Pedro, uno de nuestros personajes, para establecerse en una amplia casa, y ahí, alejado de la ciudad, poder gozar de los encantos de la bella Celestina.

---

7 Marcos Arróniz, *Manual del viajero en Méjico*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1858, p. 40-41.

8 Ignacio Manuel Altamirano, "Crónicas" en *Obras completas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1987, p. 287.

9 Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco, artístico y monumental*, México, Imprenta de la Reforma, 1882, tomo I, p. 324-325.

La relación que establece el autor entre la historia relatada y su ubicación en diversas zonas de la ciudad, provocan que la lectura de la obra adquiera mayor riqueza, en la medida en que las actividades capitalinas se identifican con el área en que se realizaban. Mediante dicha relación se pueden reconocer fácilmente las zonas comerciales, políticas, residenciales, de paseo, etc. De igual forma se puede establecer geográficamente dentro de la ciudad la ubicación de los diferentes grupos sociales que poblaban la ciudad, en virtud de que la organización de la ciudad en barrios y colonias estaba determinada por la estructura social, cuyo espacio urbano correspondía al tipo de ingreso de la población.

De acuerdo a esta ubicación geográfica de actividades, la obra de Payno nos permite apreciar la distribución de la población hasta en los paseos. A aquéllos que se encontraban al poniente de la ciudad, como la Alameda o el Paseo de Bucareli asistía lo más granado de la sociedad metropolitana. En cambio los paseos situados al oriente, como el Canal de Santa Anita e Ixtacalco eran los preferidos de las clases bajas. No obstante dicha estratificación, de vez en cuando los señoritos asistían a Santa Anita, para gozar de las vendimias y la música popular, a la vez que léperos, sirvientes y cocheros, disfrutaban al contemplar el desfile de carruajes que todas las tardes se llevaba a cabo en el paseo de Bucareli.

Otros de los sitios de reunión más concurridos por los capitalinos del siglo pasado, eran los portales,[10] así como el Café del Progreso[11] o la Casa de Diligencias,[12] lugares que resultaban claves para el de-

10 En ellos desembocaba la calle de Plateros y circundaban la Plaza mayor. Eran conocidos como el de Mercaderes, el de las Flores y el de la Diputación que se encontraba en la parte baja del Edificio del Ayuntamiento. En ellos había bastantes tiendas y puestos callejeros.

11 Situado en la esquina de la calle del Coliseo (Bolívar) y calle del Coliseo Viejo (16 de Septiembre).

12 Ubicada en el segundo tramo de la Avenida 16 de Septiembre, entre Gante y Bolívar.

sarrollo de una nueva trama dentro de la novela. Pues lo mismo sirven de escenario para la reunión de hombres de negocios que planean alguna ventajosa operación, como el lugar ideal para un encuentro furtivo o el inicio de un viaje al interior de la República.

La alusión a la ciudad es tan frecuente, al grado que en determinados pasajes llega a convertirse en un personaje más dentro de la obra. Uno de los momentos más logrados en este sentido es el relativo a un golpe de estado tramado en la capital de la República. Comprende los capítulos titulados: Junta Revolucionaria, Segunda Sesión, El Palacio y la Plaza Mayor, El Ministerio de la Guerra y Ruinas y Desgracias. A lo largo de éstos se nos narran todas las vicisitudes de una fallida conspiración en la que los participantes desarrollan su actividad en el centro de la ciudad. El ir y venir de los personajes entre el Palacio Nacional, el Zócalo, el cuartel de los gallos,[13] el portal de la Diputación, las calles del Empedradillo[14] y la de la Monterilla,[15] nos presentan a las áreas circundantes a la Catedral Metropolitana, el Ayuntamiento y el Palacio Nacional, como una zona de gran efervescencia política.

En este pasaje se pone de manifiesto la presencia de los pronunciamientos, los cuales, junto con las festividades religiosas regían gran parte de la vida capitalina a mediados del siglo pasado. Aunque existían diversos partidos, siempre los beligerantes se dividían en dos: el gobierno y los pronunciados; el palacio era la meta, y los militares, los principales actores. De igual forma se evidencia la estrategia política, la cual se reducía a la intriga, ya fuera mediante el descrédito anticipado en los periódicos o por la seducción de la tropa mediante la promesa de ascensos y empleos.

Una de las escenas en la que Manuel Payno identifica plenamente

---

13 Actualmente es el tramo de la calle de Donceles, entre 2 de Abril y Eje Central.

14 Calle frente al Monte de Piedad.

15 5 de Febrero entre Rep. de Uruguay y 16 de Septiembre.

a sus personajes con la Ciudad, además de lograr una de las mejores descripciones de tipo costumbrista, es la comprendida en el capítulo El Jorobante. En éste se nos narra con lujo de detalle el robo efectuado a uno de los representantes de las clases poderosas. La narración se inicia en el convento de Santa Clara,[16] en donde se celebraba una suntuosa ceremonia religiosa a la que asistió lo más selecto de la sociedad capitalina, y de ahí la acción se traslada a una casucha del Barrio de Belén,[17] en donde se trama el asalto a Don Pedro, uno de los asistentes a dicha función. El brusco cambio de escenario, acompañado de la cuidada descripción de la vestimenta de los personajes, aunada a la transcripción del modo de hablar de los malhechores, convierten a este capítulo en uno de los mejor logrados.

Pero la vida de los capitalinos a mediados del siglo pasado no sólo transcurría dentro de la ciudad, sino que los paseos campestres a poblaciones cercanas eran otras de las actividades preferidas de la sociedad decimonónica. Así aparecen a lo largo de la obra, días de campo en San Angel, paseos a Tacuba, y asistencia a ferias como la de Tlalpan. Estos lugares presentaban la atracción de estar relativamente cercanos a la capital y gozar de un mejor clima, por lo que en tiempo de cuaresma, cuando el calor sofocaba a la población o en época de lluvias, en que era casi imposible transitar en la inundada ciudad, la gente acomodada gozaba la estancia en dichos lugares. Por su parte, los menos pudientes preferían ir a Santa Anita o Ixtacalco a pasar el día y regresar al atardecer cargando hermosos ramos de flores.

De acuerdo a la descripción hecha por Ignacio Manuel Altamirano, muchos de estos sitios, como San Angel, eran,

> "el teatro de los idilios y de los amores... lugar en donde las jóvenes más bellas de la capital perdían su reserva y gazmoñería, para tomar el alegre aspecto de las pastorcitas de Watteau".[18]

---

16 Ubicado en la actual calle de Tacuba.

17 Era el barrio aledaño a la garita de Belén.

18 Ignacio Manuel Altamirano, *op. cit.*, T. I, p. 286-287.

Así tenemos, que fue precisamente en un día de campo en San Angel, donde Elena, otro personaje de la novela, fue seducida por Joaquín, su maestro de piano.

Pero Manuel Payno no sólo describe paseos, ceremonias religiosas, diversiones, encuentros amorosos, asaltos e intrigas políticas en la ciudad de México. También nos presenta una ciudad que sufre levantamientos, asonadas y se enfrenta a la guerra. La reseña de la sublevación de los polkos y la guerra contra Estados Unidos, ocurridos en 1847, nos muestran la vida en la ciudad en tiempos de guerra.

A lo largo del relato de estos dos acontecimientos, nos enteramos de las providencias que tomaban los capitalinos para resistir momentos difíciles, tales como carestía de alimentos, leña, carbón, y demás productos que provenían del interior de la República. La mayoría se abastecía de tales insumos para evitar salir de sus hogares. Otros se confiaban, pues acostumbrados a que la mayoría de los levantamientos eran de corta duración, sólo adquirían un poco más de lo normal, y en caso de que la situación se prolongara, sabían que podían procurarse lo necesario en las zonas aledañas a algunas garitas, ya que los indígenas por temor a internarse en la ciudad, ahí se detenían a vender sus productos. Y los menos, decidían trasladarse a las poblaciones cercanas, como Coyoacán, Tacuba, San Angel o Tlalpan mientras duraba el conflicto, para regresar a sus hogares una vez pasado el peligro.

Así como se interrumpían las actividades de los pobladores, de igual forma se transformaba el aspecto de la ciudad. Los conventos abandonaban sus cánticos, su olor a incienso y su pompa ceremonial; los campanarios de los templos enmudecían; los paseos quedaban solitarios; y los mercados, los centros de reunión y de diversión quedaban en espera de recibir de nuevo a sus fieles asistentes en cuanto se estabilizara la situación; en cambio las barricadas aparecían por toda la Capital. Pero este trastocamiento no era durante todo el día, ya que las horas de los balazos y las blasfemias eran reglamentarias, y acabada esta faena, a la hora del armisticio, los naciona-

les de ambos bandos reían, comían y descansaban, quedando únicamente los vigías y guardias en pie de alerta.[19]

En contraste, el Palacio Nacional, la Ciudadela, la Plaza Mayor y la fortaleza de Santiago Tlatelolco se convertían en centros de agitada actividad. Los militares, políticos y demás personajes relacionados con la asonada en turno, ya fueran de uno u otro bando, daban órdenes y contraórdenes, llevaban mensajes secretos y otros no tan secretos. Asimismo, los sitios en que se establecían las guarniciones militares se convertían en un centro de atracción, tanto por la presencia de vendedores como de curiosos, situación que era aprovechada para que los dirigentes militares lucieran sus imponentes corceles y sus elegantes uniformes.

Pero este ambiente relativamente festivo de los innumerables levantamientos registrados en la ciudad de México, desapareció por completo durante el enfrentamiento del ejército mexicano a las tropas estadounidenses. En los capítulos dedicados a esta guerra, Manuel Payno nos describe una ciudad que en un principio enfrentó al enemigo con la confianza de que el conflicto sería breve y que el triunfo les tomaría pocos días. Pero conforme avanzaban las tropas hacia los límites de la ciudad, y la entrada a la capital era inminente, las imágenes descritas nos presentan el rostro del dolor, la desolación, y la peste. La otrora Ciudad de los Palacios fue abandonada por gran parte de los habitantes, quienes se refugiaron en los poblados en los que acostumbraban pasear, y los miserables, que no tenían a donde huir, no les quedó más remedio que ser testigos de la derrota.

La descripción hecha por el autor sobre los momentos angustiosos vividos por la población, resulta sumamente ilustrativa:

> "A la confianza y alegría de los habitantes de México en los días anteriores, había sucedido el pavor y el pánico. Las calles estaban llenas de gentes despavoridas que corrían de un lado a otro sin saber qué hacer e

19 Manuel Payno, *El fistol del diablo, Novela de costumbres mexicanas*, México, Editorial Porrúa, S.A., 1985, p. 770.

indagando noticias que cada vez eran más funestas. Mujeres con canastillas acudían a las garitas y cuarteles a llevar algún alimento a sus deudos; otras, llorando, corrían a informarse si habían sido matados sus hijos o maridos; cargadores con muebles atravesaban las plazas, pues los que podían cambiaban de casa y pasaban a otro barrio que se figuraban no sería atacado; las tiendas se cerraban; a las panaderías acudía la gente en tropel, creyendo que el día siguiente o no se amasaría pan o no sería posible salir a comprarlo. Las fruteras y recauderas se habían ocultado quién sabe donde y la plaza del mercado estaba desprovista y las cocineras de casas grandes pagando a peso de oro las pocas legumbres y frutas que quedaban".[20]

Igualmente hace referencia a las organizaciones de asistencia, las cuales desempeñaron una gran actividad durante estos días de desolación. La labor realizada por las Hermanas de la Caridad junto con una buena parte de médicos de los llamados Hospitales de Sangre es registrada en *El fistol del diablo* de la siguiente manera:

"En todas las acciones de guerra quedan muchos heridos sin socorro y mueren por falta de él. El hombre, por instinto, trata de conservar la vida cuando se siente herido; si tiene fuerzas, huye y se aleja del peligro. Cuando ha perdido sangre, le acomete un vértigo y cae, pero a veces a mucha distancia del lugar de la acción, y cuando hay bosque, o yerbas crecidas, o milpas cerradas como aquí, siempre se encuentran heridos. Después de terminada una acción, he acostumbrado hacer mis reconocimientos y siempre he podido salvar a algunos desgraciados que habrían perecido sin mi oportuno socorro".[21]

El ambiente de incertidumbre y desinformación que privaba en la capital de la República durante la invasión norteamericana, se pone de manifiesto claramente en la siguiente descripción:

20 *Ibídem*.
21 *Ibídem*, p. 858.

"Los ricos, particularmente, que no se tentaban en esos momentos el corazón para quitar el dinero con tal de escapar y ponerse a salvo de los peligros, apenas sabían que los americanos acometerían la ciudad cuando mandaban poner sus carruajes y seguidos de sus criados y equipajes se trasladaban a San Angel, y una mala habitación la pagaban a peso de oro... Otros, que sabían que de un momento a otro debería quedar abandonado por las tropas de línea americanas y a merced de los voluntarios y contraguerrilleros, levantaban precipitadamente sus casas y regresaban a la ciudad, donde suponían que entraría el general Scott, guardando toda especie de consideraciones a los aristocráticos señores".[22]

De esta manera en *El fistol del diablo* se nos presentan las dos caras de la ciudad, la de paz y alegría, junto con la del dolor y la guerra. Tal fue el impacto que dicho acontecimiento dejó en el autor, que la novela termina con estas escenas de desolación, en las que los protagonistas, pertenecientes a las distintas clases que conformaban el mosaico social de la capital, sufren un gran cambio en sus vidas. Payno, a través de sus personajes, nos describe el sufrimiento de la capital y los desmanes provocados por los invasores.

La riqueza de la obra de Manuel Payno, no sólo radica en la recreación que hace de la vida cotidiana capitalina. La posibilidad de identificar los puntos de la ciudad de México mencionados en la novela, nos permite tener un mayor conocimiento de los cambios sufridos por la capital, tanto en extensión como de actividades. De igual forma nos explicamos el origen de ciertos nombres de calles, plazas, paseos, que aún perduran, y que en gran medida guardaban una relación lógica con determinados edificios o actividades, relación que en la actualidad ha ido desapareciendo. Asimismo se puede comprobar la presencia de determinadas zonas de la ciudad que han conservado a través de los siglos su importancia y predominio, tanto político como religioso.

La nomenclatura referida en la obra, la cual en su mayor parte era

22 *Ibídem*, p. 874.

la misma que la de la época colonial, nos habla de una ciudad muy ligada a la vida religiosa. Así lo confirman, los innumerables conventos e iglesias que dieron nombre a calles como San Miguel,[23] Espíritu Santo[24] o San Francisco.[25] Sin embargo, no todas las calles habían sido determinadas por construcciones religiosas, ya que algunos ejemplos como la calle de la Quemada,[26] Cruz Verde[27] o la de Don Juan Manuel,[28] guardan una relación directa con diversos sucesos, como una tienda quemada, una cruz verde que adornaba una casa, o la residencia de un personaje llamado don Juan Manuel.

Otro elemento importante que vale la pena destacar, es que mediante la identificación de los diferentes sitios, plazas, calles, edificios y demás puntos referidos en la obra, se puede detectar la traza urbana de la ciudad y la modificación de ésta. En términos generales podemos afirmar que la traza y las dimensiones coloniales se mantuvieron casi sin alteración hasta mediados del siglo pasado. La vigencia de las garitas como límites de la ciudad y como centros de acopio hacendario son claro ejemplo de esto.

De igual forma la nomenclatura que aún conservaban muchas de sus calles, como la de la Acequia,[29] la del Puente Quebrado,[30] el Canal de la Viga,[31] o la de la Canoa,[32] guardaban relación directa con aquella ciudad colonial en la que las llamadas calles de "agua", es decir los canales por los que se transitaba en embarcaciones, constituían una parte importante de la vida capitalina. Asimismo las conti-

23 Izazaga entre 5 de Febrero y Pino Suárez.
24 Isabel La Católica entre 16 de Septiembre y Madero.
25 Madero entre Isabel la Católica y el Eje Central.
26 Jesús María entre Regina y Mesones.
27 Regina entre Correo Mayor y las Cruces.
28 Rep. de Uruguay entre Pino Suárez y 5 de Febrero.
29 16 de Septiembre.
30 Rep. de El Salvador entre Eje Central y Bolívar.
31 Calzada de la Viga.
32 Donceles, Allende y Rep. de Chile.

nuas referencias a los acueductos, conocidos como los Arcos de Belén, de San Cosme, y de Chapultepec nos ponen de manifiesto que la infraestructura seguía siendo la misma de antaño.

Pero esta traza urbana que durante tres siglos se había mantenido casi inalterable, a raíz de la ley de desamortización de los bienes eclesiásticos de 1857, sufrió una modificación que afectó de manera significativa no sólo la designación de ciertas calles, sino de igual forma el desarrollo de la vida cotidiana de la población capitalina. La mutilación, o en el peor de los casos, la demolición de varios conventos, iglesias, hospitales y demás centros religiosos, cambió drásticamente la fisonomía de la capital, a la vez que privó a sus habitantes de sus puntos de referencia. No obstante, muchas calles siguieron conservando su antigua denominación a pesar de que habían sido derruidos los edificios que les habían dado nombre.

La ley de desamortización fue el punto de partida para la transformación urbana, ya que no sólo se modificó el sistema de la propiedad, sino también su uso y el valor de lo terrenos; y más tarde, al recuperarse la centralización política, la traza de la ciudad se modificó con la apertura y la ampliación de nuevas calles y la extensión de nuevas colonias.

En este sentido, *El fistol del diablo* resulta un documento excelente para detectar la modificación de la ciudad a partir de 1857. Dado que la obra se empieza a escribir en 1846, muchos de los sitios mencionados pertenecen a los años anteriores a la Reforma. De ahí que haga mención de ciertos edificios religiosos como la Casa de Ejercicios de la Profesa, el Panteón de Santa Paula, o igualmente de construcciones de tipo civil, como el Teatro Nacional, los cuales desaparecieron para dar lugar a importantes calles o avenidas, como la de 5 de Mayo y el Paseo de la Reforma.

Por otra parte, también mediante el reconocimiento de los principales puntos citados, se advierten fácilmente que los adelantos en la infraestructura urbana, el crecimiento de la ciudad, y la aparición de nuevas áreas habitacionales se dieron en los últimos decenios del siglo XIX. Uno de los ejemplos más claros es el suministro de agua

potable, que todavía a mediados del siglo pasado se realizaba de la misma manera que en la época colonial, es decir, llegaba a la ciudad mediante los acueductos y era repartida a los hogares por los aguadores. De igual forma la modernización de la organización hacendaria también es detectable, ya que el control de entrada y salida de productos seguía siendo a través de las garitas.

En resumen, el examen de la ciudad de México a través de la obra de Payno presenta la posibilidad de un acercamiento y conocimiento de toda una serie de tradiciones que dieron vida a la capital mexicana, y que le dieron un carácter propio, toda una cultura. Al mismo tiempo, presenta la oportunidad de apreciar el crecimiento vertiginoso registrado en las últimas décadas del siglo pasado, motivo por el cual la capital perdió muchas de esas tradiciones, como fiestas populares, paseos, etc., las cuales sólo se conservan en áreas muy restringidas, gracias al arraigo de sus pobladores.

El fistol del diablo es una invitación a recorrer la ciudad de México del siglo XIX guiados por los principales personajes de la obra, que dadas sus diferentes actividades y procedencias nos muestran una ciudad llena de encantos y contrastes. Una ciudad cuyos paseos y cafés, iglesias y conventos sirven de escenario tanto para encuentros amorosos como para enfrentamientos a duelo, conspiraciones políticas o celebraciones religiosas. Una ciudad en la que viven y conviven los representantes de los diversos grupos sociales. Una ciudad que cada día va desapareciendo.



Así fue recibido Cortés en México.
Códice Durán

400 años después:
La Ciudad de México en los años veinte

*María del Carmen Collado Herrera**

"...en tanto que permanezca el mundo, así durará el renombre, la gloria de México-Tenochtitlan."
Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, 2ª Relación.

Zona sagrada

Al mediar la década de 1920, México-Tenochtitlán cumplía 600 años de haber sido fundada en un islote del señor tepaneca de Azcapotzalco.[1] Empujados por los señoríos asentados en el Valle de Mé-

* Investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas Dr. José María Luis Mora.

1 Miguel León Portilla, "México-Tenochtitlán: Metrópoli indígena" en *México-Tenochtitlán 1325-1975. Pasado, presente y futuro de una gran ciudad*, México, Fomento Cultural Banamex, 1976, pp. 7.

xico, los mexicas, herederos del espíritu guerrero de los chichimecas y de la cultura tolteca, no tuvieron más remedio que establecerse en el único lugar en donde se los permitieron sus vecinos.[2] En abierto desafío a la naturaleza y cumpliendo las profecías sagradas que, además, les auguraban un porvenir grandioso, iniciaron la tarea de establecerse sobre el agua. Así, los mexicas acarrearon piedra y madera de lejos para construir chinampas, iniciaron la desecación del lago y, simultáneamente aprovecharon las ventajas de alimento que les brindaban las aguas, la productividad de los jardines flotantes y el rápido transporte a través de canales para convertirse en pocos años en los dueños y señores del Anáhuac.

Con la fundación de Tenochtitlán en 1325, se inició la larga vida de esta Ciudad que, a través de su existencia, ha tenido que responder a los desafíos generados por una alta concentración de población demandante de servicios y alimentos; al tiempo que ha enfrentado las venganzas acuáticas en forma de inundaciones y hundimiento de su suelo. Al mismo tiempo, la Ciudad de México se convirtió en el símbolo del poder político y económico trocándose, por tanto, en el botín anhelado por todos los que querían enseñorearse en el país, desde los españoles, pasando por los norteamericanos y los franceses, hasta cada uno de los caudillos del siglo XIX y los distintos grupos revolucionarios de principios de esta centuria.

Al inicio de los años veinte, la Ciudad de México siguió constituyendo un desafío a la capacidad de dominio del hombre sobre los recursos naturales, debido a la alta concentración de población que demandaba agua, drenaje, transporte, alumbrado, pavimento, educación, seguridad, servicios médicos y diversiones. La Capital representaba entonces, como ahora, las contradicciones socio-económicas derivadas del desarrollo económico desigual de la nación. Se convirtió en el escaparate privilegiado de un sistema político presidencialista con

---

2 Ignacio Bernal, *Tenochtitlán en una isla*, México, Sep/Setentas, 1972, pp. 104-118.

enormes facultades que dio sus primeros pasos precisamente a finales de esa década. Los referentes sociales de la peculiar transición que vivió el país con la Revolución se manifestaban con brutalidad en la Ciudad de México, en los extremos entre tradición y modernidad, opulencia y miseria, simplicidad y refinamiento, salvajismo y civilidad; todo ello concentrado en la reducida área urbana. Así, el transcurrir de la vida citadina durante este decenio reflejó la agitación política y los cambios de que se acompañó el establecimiento del Estado post-revolucionario, a más de los propios del siglo.

Nuevos pobladores

Hacia 1921, el Distrito Federal tenía, de acuerdo al censo del mismo año 906 063 habitantes distribuídos desigualmente en sus 483 km^2. La mayor parte de su población, 615 367 habitantes (67.9%) vivía en la municipalidad de México, dentro de cuyos límites se ubicaba la Capital, que ocupaba un territorio de alrededor de 46 km^2.[3] En comparación con la población que le atribuyó el censo de 1910 al Distrito Federal, ésta tuvo un incremento de 25.7% durante esos 11 años, en tanto que la población total de la República vivió un decremento aproximado de 5.2%, durante el mismo periodo. Este porcentaje es aún más alto si nos referimos sólo a la población de la municipalidad de México; encontramos que su aumento fue de 30.6%.[4] Dicho fenómeno se explica por la llegada de miles de migrantes de diferentes Estados de la República, particularmente del norte y de los estados circundantes, que buscaron refugio en la capital ante la inseguridad

3 *Enciclopedia de México*, México, 1988, tomo IX, p. 5249.

4 *Resumen del Censo general de habitantes de 30 de noviembre de 1921*, México, Talleres Tipográficos de la Nación, 1928. *Tercer Censo de Población de los Estados Unidos Mexicanos verificado el 27 de octubre de 1910*, Tomo I, México, Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda, 1918.

que reinaba en muchas partes del país, pero sobre todo en el agro, como consecuencia de la lucha armada.

Este enorme crecimiento vino acompañado, sin embargo, de una expansión moderada de la mancha urbana que se reflejó en la aparición de nuevos barrios en dirección al norte de la urbe, en los que se carecía de servicios urbanos, como el agua entubada, la limpieza y el drenaje.

Entre 1910 y 1921 la superficie de la Ciudad de México aumentó en alrededor de 6.2 km^2.[5] La correlación entre la expansión porcentual de la población capitalina, que fue de 30.6%, y la de su superficie que fue de 15.5%, nos indica que este desarrollo vino acompañado de un proceso de hacinamiento.[6] Al finalizar el periodo que nos ocupa, es decir hacia 1930, la población del Distrito Federal era de 1 229 576 habitantes y de ella 1 029 068 habitantes se concentraban en la Ciudad de México, es decir cerca del 83.6%.[7] De igual manera la extensión de la urbe creció en casi un 86%, extendiéndose sobre 86 km^2. Si se comparan los registros de población rural y urbana en el Distrito Federal tenemos que en 1921 el 88.6% era urbana y para 1930 ésta se había elevado a 92.32%.[8] La unión de poblaciones antes aisladas de la ciudad, muchos de cuyos habitantes dependían econónomicante de la Capital se aceleró en esta época. La tasa de crecimiento de la población conurbada fue de 4.3% en comparación con el 2.6% del decenio anterior y el área conurbada aumentó a 7.8% en relación al crecimiento de 1.3% registrado entre 1910 y 1921.[9] Al

5 Enciclopedia de México, *loc. cit.*

6 Esto queda de manifiesto si comparamos los aumentos porcentuales de la población y el área urbana en 1930. Mientras la primera aumentó en un 35.70% entre 1921 y 1930, la segunda lo hizo en un 86%.

7 *Censo de Población del 15 de mayo de 1930, Distrito Federal*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1932.

8 *Ibidem.*

9 Javier Delgado, "Génesis de la Ciudad Segregada", mecanuscrito inédito, pp. 48 bis.

menos dos factores fueron responsables de ello: el eficiente y barato transporte tranviario y la venta de ex-haciendas en el perímetro de la urbe, favorecida por su posición estratégica.

De acuerdo a una publicación oficial de 1930 los territorios de las demarcaciones de la Ciudad de México, General Anaya, Coyoacán, San Angel y Guadalupe Hidalgo, estaban habitadas casi en su totalidad por "blancos" y el resto por "indios". Esta descripción étnico-racial de los pobladores, hoy totalmente en desuso, que borra al importantísimo elemento mestizo, en realidad está haciendo alusión a la división socio-económica que privaba en el Distrito Federal. Añade que los "indios" se ocupaban de la agricultura.[10]

La geografía física modificada por el hombre

Al concluir la década de los veinte, sólo quedaban unos cuantos ríos torrenciales que nacían en las montañas que rodean al valle en el que se sitúa el Distrito Federal. Estos eran el Consulado, el de los Remedios, el Tlanepantla, el Churubusco, La Piedad y el Magdalena. La mayoría de ellos se convertían en cauces semi-secos y pestilentes en épocas de estiaje; y producían innumerables nubes de mosquitos que asediaban a los habitantes de los alrededores, siendo común que estos solicitaran a las autoridades que "la petrolización" para acabar con la plaga. El sistema lacustre que originalmente inundaba el Valle de México prácticamente había desaparecido. El Lago de Texcoco lo hizo casi en su totalidad a causa de las obras de desecación emprendidas desde siglos atrás; en tanto que el de Xochimilco estaba casi totalmente cubierto de chinampas. Sólo las montañas permanecieron inalterables ante los embates del crecimiento urbano, si bien su flora y su fauna no quedaron completamente a salvo. Las entonces zonas

---

10 Manuel Puig Casauranc, *Atlas general del Distrito Federal, geográfico, histórico, estadístico y agrario*, 2 v. México, Talleres Gráficos de la Nación, 1930, p. 28.

boscosas, muchas de ellas hoy desaparecidas y otras en peligro de extinción, se ubicaban en Cuajimalpa, La Magdalena Contreras, San Angel, Tlalpan, Coyoacán y Milpa Alta.[11]

El crecimiento de la mancha urbana

Al inicio de la década de los veinte los límites de la Capital, cubierta por una límpida bóveda azul fuerte que llamaba la atención a visitantes y propios, correspondían más o menos con los de la municipalidad de México; y eran: al norte la colonia Ex-hipódromo de Peralvillo y la Valle Gómez, al sur el río de la Piedad –con las colonias Condesa, Roma, Hidalgo y Obrera como frontera– al poniente la calzada de la Verónica, el bosque de Chapultepec y al oriente terminaba la urbanización, hacia la zona de la penitenciaría de Lecumberri, la estación San Lázaro del Ferrocarril y el canal de la Viga, que comunicaba desde Xochimilco hasta el Mercado de Jamaica.

Los asentamientos urbanos que brotaron durante estos años se ubicaron hacia el norte, en la colonia Vallejo, después llamada Ex-hipódromo de Peralvillo, San Simón, Atlampa, en fraccionamientos para la clase media baja y el proletariado. Hacia el sur, aumentaron sus linderos la colonia Roma y la Condesa, en donde habitaban los pudientes y la clase media acomodada. Entonces la capital se encontraba rodeada de poblados y caseríos con vida propia que al transcurrir el tiempo habrían de ser devorados por su insaciable apetito. Tacuba y Tacubaya ya estaban prácticamente pegados a la ciudad a principios de la década, en tanto que Mixcoac, San Angel, San Angel Inn, Coyoacán y Tlalpan mantenían una relativa independencia, cercados por algunos terrenos baldíos en los que todavía crecía una que otra milpa. Ni qué decir de Contreras, San Jerónimo, Xochimilco, Atzcapozalco o la Villa, en la Guadalupe Hidalgo, pueblos que estaban aislados de la Metrópoli.

11 *Ibidem*, p. 18.

En la fisonomía de la creciente urbe no tenían cabida los pueblos indios, herederos de la antiguas parcialidades de San Juan Tenochtitlán y Santiago Tlatelolco delimitados por la traza colonial; por ello fueron desapareciendo lenta e inexorablemente. A medida que la urbe necesitó de terrenos para expandir sus linderos, las tierras de las comunidades fueron presa de la avaricia de los fraccionadores de la Ciudad de México, quienes se vieron beneficiados por el régimen legal impuesto en el periodo independiente. Las Leyes de Reforma, en la búsqueda de una sociedad liberal, individualista e igualitaria, afectaron las bases económicas de la comunidad indígena.

Muchos de los pueblos indios del Valle de México llevaron a cabo una lucha inveterada por la defensa de sus tierras, renacida a raíz de la expedición de la ley del 6 de enero de 1915, que prometía la devolución y dotación de ejidos a las comunidades. La esperanza murió entre 1917 y 1918 cuando fueron negadas sus peticiones opuestas a los grandes intereses económicos de los fraccionadores. Así, las extintas parcialidades de Magdalena Mixiuca, el Rancho del Peñón de los Baños, Santa Anita, Ixtacalco, San Andrés Tetepilco, al oriente y al sur de la urbe, y Santiago Atepletac, al norte, vieron morir sus seculares sueños de asegurar su permanencia comunitaria dentro de la creciente mancha urbana.[12] No obstante, sus costumbres y parte de su espíritu corporativo se siguieron manifestando en sus festividades y hábitos ancestrales.

En el transcurso de esta década el crecimiento urbano de la Ciudad de México rebasó su municipalidad. Proliferaron las urbanizaciones de clase media, alta y para trabajadores surgidos en antiguas haciendas. Seguramente la amenaza agrarista y la baja rentabilidad de la industria y las finanzas impulsaron a que algunos hacendados

12 *Cfr. vid.*, Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México. Tenochtitlán y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 1983, pp. 328-349.

vendieran sus terrenos a empresas urbanizadoras o, cuando su capital financiero se los permitió, a fraccionarlos y venderlos por su cuenta. Al poniente aparecieron fraccionamientos como la Verónica o Chapultepec Heights, hoy las Lomas. Al sur lo hicieron urbanizaciones como la del Valle, la Portales e incluso la Toriello Guerra en Tlalpan o la Guadalupe Inn y Altavista, muy cerca de la villa de San Angel.

Al norte, a finales de la década apareció la colonia Industrial y se inició el trazo de la Estrella y la Lindavista hacia el rumbo de La Villa. Fue tal el crecimiento de la región que para 1930 Guadalupe Hidalgo, Tacuba, Tacubaya, Mixcoac, San Angel, Coyoacán e Iztacalco prácticamente se habían conurbado con la Ciudad de México y sólo permanecían como poblaciones aisladas Xochimilco, Tlalpan, Iztapalapa, Milpa Alta, Cuajimalpa, Magadalena Contreras y Tláhuac.[13]

En agosto de 1928, las antiguas municipalidades legalmente dejaron de existir, mediante el decreto que creó el Departamento del Distrito Federal,[14] y éstas se convirtieron en delegaciones que perdieron su autonomía gubernamental, en aras de una supuesta mejor administración, pero ante todo de un mayor control político y centralización del Poder Ejecutivo.

La paz revolucionaria

Al iniciarse la década de los veinte, la urbe había pasado por la experiencia de etapas de desorden e incluso miseria como consecuen-

---

13 Puig Casauranc, *op. cit.*, p. 27 y 30.

14 Al surgir el Departamento Central como encargado del gobierno del Distrito Federal su territorio fue dividido en 14 demarcaciones políticas. La llamada Ciudad de México se integró con los antiguos municipios de México, Tacuba, Tacubaya, Mixcoac, partes de Iztapalapa, de Guadalupe Hidalgo y de Azcapotzalco. Las otras 13 delegaciones fueron: Guadalupe Hidalgo, Azcapotzalco, General Anaya, Coyoacán, San Angel, Ixtapalapa, Xochimilco, La Magdalena Contreras, Tlalpan, Cuajimalpa, Tlalpan, Milpa Alta y Tláhuac. *Ibidem*, p. 57.

cia de las ocupaciones de las tropas carrancistas, villistas y zapatistas ocurridas durante 1914 y 1915. El año quince, conocido como el "Año del Hambre" fue muy difícil para los capitalinos; sufrieron escasez de alimentos, cortes de agua del acueducto de Xochimilco perpetrados por los zapatistas, falta de carbón que condujo incluso al derrumbe de árboles en los parques y saqueo de altares de algunas iglesias para hacer leña, racionamiento de electricidad, interrupciones en el servicio telefónico y telegráfico.[15] Hacia mediados de 1916, las cosas parecían retomar su cauce pacífico con el establecimiento del gobierno carrancista en la Ciudad. No obstante, la paz fue nuevamente interrumpida por el Levantamiento de Agua Prieta que obligó a Carranza a abandonar la Capital en mayo de 1920 y culminó con su asesinato en Tlaxcalaltongo, Puebla. A pesar de estos sacudimientos políticos, y tal vez habituada a ellos, la urbe continuaba con su vida. Durante los días de zozobra política que siguieron al asesinato de Carranza los organizadores de las fiestas privadas restringieron su horario a las 10:30 de la noche. Pero nada era comparable a la inseguridad y escasez que caracterizaron los inestables años de 1914 y 1915.

La confianza de los capitalinos renació, sobre todo a raíz de la amnistía decretada por Adolfo de la Huerta en junio de 1920. Su política de conciliación no sólo se extendió hacia el campo revolucionario, sino que también abarcó a los exilados que salieron de México por sus ligas con el Porfirismo y el Huertismo.[16] De manera que, hacia finales de 1920 habían regresado a la Capital la mayor parte de las familias acomodadas que abandonaron el país para ponerse a sal-

---

15 Graziella Altamirano, Ma. Eugenia Arias, *et. al.*, *Y nos fuimos a la Revolución...*, México, Departamento del Distrito Federal/Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, 1987, pp. 84-5.

16 Pedro Castro Martínez, *Adolfo de la Huerta y la Revolución Mexicana*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1992, pp. 47-8.

vo de las venganzas revolucionarias. Lo mismo sucedió con algunos miembros del clero, que habían optado por el exilio, bien por sus nexos reales o ficticios con el huertismo, o simplemente para protegerse del anticlericalismo carrancista.

En comparación con la década anterior, la de los veinte fue de mayor tranquilidad, si bien los capitalinos no estuvieron a salvo de balaceras, fusilamientos, asesinatos, atentados y manifestaciones políticas o sindicales. El México bronco de larga tradición, magnificado por la reciente lucha armada, se negaba a morir. La paz se vio asediada por las pugnas violentas por el poder entre los revolucionarios, como la Rebelión Delahuertista y la conspiración del general Serrano, la persecución religiosa desatada con el fin de someter al clero a la Constitución, el estallido de la guerra cristera, los atentados dinamiteros que se sucedieron en diversos templos católicos y la campaña de Vasconcelos a la presidencia.

Un duro golpe para los creyentes fue la expulsión del delegado papal Filippi. Después de la gran manifestación religiosa que se organizó a propósito de la colocación de la primera piedra del monumento a Cristo Rey en el cerro del Cubilete, Guanajuato, fue echado del país perentoriamente por medio del artículo 33 de la Constitución.[17] La expulsión de Filippi ocasionó gran malestar entre los católicos. En la Ciudad de México hubo manifestaciones públicas de los Caballeros de Colón y las Damas Católicas y se le enviaron cartas de protesta al presidente Obregón. Dichos acontecimientos tuvieron su reflejo en la vida social porque fueron suspendidas las fiestas que se iban a celebrar esa semana, en señal de duelo y se colgaron moños negros en las casas, que luego eran retirados por la policía.[18] Durante la Guerra Cristera no faltaron las manifestaciones de grupos de mujeres católicas que protestaron frente al antiguo edificio de la Secretaría de Gobernación por el cierre de templos como la Sagrada

---

17 *El Universal*, 14 y 15 de enero de 1923.

18 *Ibidem*, 17 de enero de 1923.

Familia, que fueron dispersadas por los bomberos con manguerazos de agua.[19]

En la Cámara de Diputados esporádicamente terminaban las discusiones a balazos. La opinión pública se conmovió con los asesinatos del diputado Alessio Robles, de Field Jurado en 1923. Pero sobre todo con el de Alvaro Obregón, en el restaurant de la Bombilla en San Angel en 1928; era el candidato electo y le faltaban unos cuantos meses para asumir el poder de nueva cuenta. Igual resonancia tuvo el crimen contra el joven comunista cubano Julio Antonio Mella, en 1929. También se conmocionó la Ciudad, con la llegada de los cuerpos fusilados del general Francisco Serrano y sus seguidores en 1927, y un mes después con el asesinato de Arnulfo R. Gómez –todos ellos opuestos a la reelección de Obregón– y en 1929 con el fusilamiento del asesino de Obregón: José de León Toral.[20]

Las turbulencias políticas y laborales también agitaron a los capitalinos como las frecuentes huelgas y manifestaciones de los sindicatos rojos y amarillos. La campaña de José Vasconcelos para la presidencia en 1929, sacudió violentamente a la sociedad civil; multitudianarias manifestaciones populares llenaron las calles del centro, de Reforma y de poblados tan lejanos como Xochimilco. El vasconcelismo fue un movimiento urbano de clase media, que contaba con amplio apoyo de los universitarios y de los intelectuales no comprometidos con el régimen. Con un programa moralizador y a pesar de sus contradicciones, se convirtió en un verdadero torbellino político.[21] Vasconcelos narra en sus memorias su llegada a la Ciudad de México, sucedida cuando el movimiento se encontraba en el ápice de la popularidad:

---

19 *El Universal Ilustrado*, 6 de octubre de 1927.

20 *Bailes y Balas, Ciudad de México 1921-1931 archivo fotográfico Díaz, Delgado y García*, textos de Elena Poniatowska, México, Archivo General de la Nación, 1992.

21 Lorenzo Meyer, *Historia de la Revolución Mexicana, periodo 1928-1934*, México, El Colegio de México, 197, Núm. 12, pp. 99-104.

> "Cuando llegó [de Toluca] a la cabecera del Paseo de la Reforma,[...] cerraba el paso la multitud. Todo México se había dado cita. Y desde ahí hasta la plaza de Santo Domingo, 7 kilómetros que tardó en recorrer 4 horas, tan espesa era la valla flexible, que milímetro a milímetro hubo que surcar en el coche, donde, de pie, descubierto, rompiéndose los ejes bajo el racimo humano que intentaba acercarse más a él, entró Vasconcelos a la antigua Tenochtitlán, envuelto en el delirio de una multitud que agitaba en las manos palmas triunfantes [...] Al llover las flores, un dulzor desconocido rebosaba en los corazones; era el sol de la bienvenida. México palpitaba; México vivía".[22]

No obstante el delirante entusiasmo con que se vivió la entrada de Vasconcelos a la ciudad, su movimiento fracasó después de la violenta represión desatada en su contra, que atrajo la muerte al líder estudiantil Germán del Campo, un buen número de heridos y de los controvertidos resultados electorales que dieron el triunfo al candidato oficial.

La capital transforma su rostro

Con el ascenso del grupo revolucionario, la Ciudad fue transformando su rostro afrancesado característico del Porfiriato. Como una señal de la muerte del Antiguo Régimen y de los tropiezos económicos que trajo la Revolución, parecía erguirse abandonada la enorme estructura metálica del proyectado Palacio Legislativo en Plaza de la República. Hasta la década posterior fue modificado y transformado este cadáver del Porfiriato que significativamente se convirtió en Monumento de la Revolución.

Con excepción del Teatro Nacional (hoy Bellas Artes) de estilo *art noveau*, cuya construcción fue interrumpida por la lucha armada, el resto de las edificaciones públicas se ciñó más al *art decó*. El ho-

22 José Vasconcelos. *El proconsulado*, cuarta edición, primera expurgada, México, Editorial Jus, 1958, p. 109.

tel Regis se apresuró a derruir su fachada con mansardas, supliéndola por otra más acorde con los cambios arquitectónicos que vivía la capital en 1923.

El Palacio de Bellas Artes, obra del magnífico arquitecto italiano Adamo Boari, inició su construcción en 1904; la culminación del *art noveau* que caracteriza al proyecto original está simbolizado en el magnífico telón rígido de cristal encargado a Tiffany Studios de Nueva York, que fue instalado en 1910. No obstante, la Revolución y las dificultades en la construcción de tan pesada estructura –para evitar su hundimiento se le inyectaron toneladas de concreto– impidieron la culminación de esta obra arquitectónica gestada en el esplendor porfiriano. Se paralizó su edificación en 1913. En 1919 Carranza reinició las obras, pero su caída y las dificultades económicas del país las interrumpieron una vez más. En 1928 arrancaron de nueva cuenta los trabajos en la inmensa mole de mármol, hierro y concreto, pero estos progresaron muy lentamente y sólo en 1934 pudo ser finalmente inaugurada.[23] La huella de las décadas invertidas en terminar el actual Palacio de Bellas Artes se manifiesta en que mientras su exterior es *art noveau*, su interior, acabado con el proyecto del arquitecto Federico Mariscal –a finales de la década de los veinte e inicio de la de los treinta–,[24] muestra claras influencias de *art decó*.

Durante la década que nos ocupa se acondicionó el *Hall* y la sala principal. Así, el enorme vestíbulo y los exteriores del entonces Teatro Nacional fueron utilizados como sala de exposiciones con fines comerciales y la sala de espectáculos fue eventualmente usada para algunas representaciones teatrales. La avenida 5 de mayo fue prolongada hasta el costado poniente de la Alameda, cruzando al frente del teatro, con ello se rompió con el proyecto de plaza originalmente ideado por Boari. Según señalaba con agudeza el escritor francés

---

23 Alberto J. Pani, *El Palacio de Bellas Artes*, México, Editorial Cultura, 1934, p. 7.

24 *Ibidem*.

Paul Morand, de viaje en México en 1927, observando el suelo cienegoso de una ciudad que flotaba sobre los restos del antiguo lago:

> "Pasamos frente a la Gran Opera de México, Bellas Artes, en construcción, cuya mole orgullosa y demasiado pesada se hunde en el suelo a medida que se levanta, de manera que, como un teatro inglés, su gallinero quedará muy pronto al nivel de la calle".[25]

Entre las edificaciones públicas y privadas destacan el Departamento de Salubridad construído por el arquitecto Carlos Obregón Santacilia en 1929. Entre 1926 y 1929 este mismo arquitecto adaptó el edificio de la Compañía Aseguradora La Mutua con influencia *art decó*, comprado por el gobierno mexicano, para la sede del Banco de México fundado en 1925. Otras construcciones notables del periodo en este mismo estilo fueron el Frontón México, obra de Joaquín Capilla, terminada en 1928 en la Plaza de la República, el conjunto Ermita (1930) formado por un edificio de apartamentos con cine anexo en Tacubaya que fue obra de Juan Segura. En 1927, el arquitecto Javier Stávoli planeó el primer teatro al aire libre bautizado como Charles A. Lindberg en el Parque San Martín (hoy Parque México), construído en parte de los terrenos del ex-hipódromo Condesa. También se construyó el Estadio Nacional en la prolongación de la calle de Orizaba; se inició la construcción del Centro Social Deportivo Venustiano Carranza en los llanos de Balbuena y se concluyó el Aeropuerto de la Ciudad, junto al cerro del Peñón. El mercado del Volador, al costado sur del Palacio Nacional fue derrumbado para dar paso posteriormente al edificio de la Suprema Corte de Justicia. También se construyó el segundo piso del Palacio Nacional en 1925.[26]

Mención especial merece la edificación de la sede de la recién fundada Secretaría de Educación Pública en las calles de Argentina

---

25 Paul Morand, *Viaje a México*, México, Editorial Cultura, 1940, p. 47.

26 *Cfr. vid.*, Puig Casauranc, *op. cit.*

entre 1921 y 1922, no tanto por su estilo arquitectónico, sino porque en ella se plasmaron los murales de Diego Rivera. José Vasconcelos, primero rector de la Universidad y, posteriormente, Secretario de Educación fue el gran impulsor del nacionalismo cultural que buscaba las raíces de lo mexicano en el pasado indígena y consideraba que el futuro pertenecía a las sociedades mestizas latinoamericanas, en primer lugar a la mexicana. Vasconcelos, convertido en mecenas del muralismo, contrató a Diego Rivera para que pintara las paredes de San Ildefonso y del edificio de la Secretaría de Educación Pública. A José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, Roberto Montenegro, Jean Charlot y Fermín Revueltas también se les empleó para que pintaran murales en otros tantos edificios.[27] Así, también en esta década se inició uno de los movimientos culturales que más profunda huella han dejado en el México de este siglo.[28]

Dado el boyante negocio en el que se convirtió el espectáculo cinematógrafico numerosas salas aparecieron en el centro de la urbe como la Olimpia, la Palacio, la Parisina. También se abrieron nuevos teatros como el Fábregas, el Regis ubicado en el hotel del mismo nombre, luego convertido en cine y desaparecido después del terremoto de 1985. Surgieron también centros deportivos para la clase alta como el Club Deportivo Chapultepec, que todavía existe –aun-

27 Enrique Krauze, *Alvaro Obregón, el vértigo de la victoria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, Biografía del poder no. 6, p. 86.

28 En las composiciones pictóricas de la Escuela Mexicana de Pintura se buscaba llegar a las masas populares, dotarlas de conciencia y convencerlas de que el devenir estaba en sus manos. La presentación de la historia mexicana, en particular de la épica de la Revolución, en la cual el pueblo, los desheredados, eran los portadores de la transformación, imponían a la "barbarie" como el sujeto de una civilización heróica en gestación. *Cfr. vid.*, Carlos Monsiváis, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 1976, pp. 353-4.

que ya no es frecuentado por la misma clase social–, y el Polo Club, fundado en 1926 en Chapultepec Heights.[29]

El perfil de las construcciones de la ciudad no era muy alto durante los años veinte, todavía no hacían su entrada los edificios elevados y mucho menos los rascacielos. La edificación más alta de la ciudad alcanzaba apenas los ocho pisos y había cerca de 40,000 construcciones entre viviendas e inmuebles públicos y privados.[30]

Las influencias arquitectónicas en los espacios privados

Al iniciarse la década de los veinte, la ciudad extendía sus brazos con fraccionamientos nuevos para las clases media y alta como la primera parte de la colonia del Valle, la ampliación de la colonia Roma, denominada fraccionamiento J. G. de la Lama, la colonia Altavista, la Guadalupe Inn, ambas cerca del pueblo de San Angel, Chapultepec Heights al poniente del Bosque de Chapultepec, la colonia la Verónica, al suroeste de la Cuauhtémoc y el fraccionamiento Portales en el camino hacia Tlalpan, que llenaban de propaganda los periódicos de la época. Entre 1922 y 1924 la avenida de los Insurgentes fue prolongada desde la glorieta de Chilpancingo hasta el Parque de la Bombilla en San Angel, a instancias del hábil empresario De la Lama, quien requería de esta vialidad para vender sus terrenos en el lindero sur de la colonia Roma. En aquellos años, la novísima avenida recibió el nombre de Calzada Nueva de los Insurgentes. En 1927 el fraccionador De la Lama inició la venta de

---

29 Estos datos fueron tomados de diversas fuentes, principalmente de *El Universal Ilustrado*, 1926-1927, Puig Casauranc, *op. cit.*, Arturo Sotomayor, *México donde nací. Biografía de una Ciudad*, México, Librería de Manuel Porrúa, 1968, pp. 297-301, *Enciclopedia de México*, tomo 9, pp. 5251-2. *Diccionario histórico, biográfico y geográfico*, México, Editorial Porrúa, v. I.

30 Puig Casauranc, *op. cit.*, p. 96.

lotes de su nuevo fraccionamiento Hipódromo Condesa, construído sobre el terreno del antiguo campo de carreras de caballos.

La difusión del uso del automóvil, de los tranvías eléctricos y los ya desde entonces peligrosísimos camiones, hicieron posible que los citadinos fijaran su residencia en las afueras de la urbe, aún cuando la mayor parte de las actividades productivas y comerciales se situaban en el centro de la misma. La clase alta, al igual que en el Porfiriato, vivía a lo largo del Paseo de la Reforma, particularmente en la colonia Juárez, en la Roma, la Cuauhtémoc, la Condesa o la San Rafael. En la Cuauhtémoc, la Condesa y la Roma se construyeron lujosas mansiones durante este decenio. La colonia Roma, la Juárez y la Condesa sufrieron la invasión de los revolucionarios norteños que, convertidos súbitamente en clase pudiente, se apresuraron a mudarse a los barrios elegantes de la capital.

En 1923, Chapultepec Heights, que con su nombre evocaba los fraccionamientos estadounidenses, empezó a ser poblado muy lentamente; algunos de los "cachorros de la Revolución" adquirieron terrenos en el nuevo fraccionamiento, cuya ubicación seguramente encontraron muy apropiada para estar cerca de las intrigas de Chapultepec. El promotor de Chapultepec Heights, Alberto Blair, de origen estadounidense, se asoció con el coronel Wright, accionista de Sears en los Estados Unidos y propietario de estas lomas desoladas; proporcionó la maquinaria y el capital de trabajo para el fraccionamiento, la notable Antonieta Rivas Mercado, esposa de Blair. Ella fue quien bautizó con el nombre de Sierras a las calles proyectadas y daba largos paseos a caballo con su marido recorriendo los terrenos de la futura colonia, a la que ellos mismos se mudaron.[31]

En la construcción de las casas se fue imponiendo la influencia estadounidense. Los *bungalows* californianos, inspirados en las edificaciones coloniales de las misiones y rodeados de jardines, eran –al

31 Fabienne Bradú, *Antonieta (1900-1931)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 67-68.

decir de los periódicos– muy apropiados para el clima mexicano y se consideraba de mal gusto la construcción de *chateaux* a la francesa o *villes* a la italiana.[32] Se recibió la influencia de arquitectos del vecino país del norte, como Reginel D. Johnson o Alfred C. Bossom, de manera que el estilo californiano fue supliendo el gusto afrancesado de los edificios porfirianos de antaño.[33] A la par que la simplificación de los estilos arquitectónicos, promovidos por los constructores vanguardistas, se buscaba la sobriedad en la decoración interna; la ostentación y lo recargado de los adornos o las casas al estilo museo, producto de la influencia victoriana era vistos como cosa del pasado. Al mediar la década se fue popularizando el *art decó* en la construcción de casas y edificios, y su influencia rivalizó con el estilo californiano.

En la Chapultepec Heights sentó sus reales este estilo, pero en la Condesa, la Ex-hipódromo Condesa, Tacubaya y en la Roma Sur se edificaron casas de ambos estilos. En cambio, en las construcciones modestas de clase media de la Santa María privó el *art decó*. Desde luego, no hubo completa uniformidad en la arquitectura urbana, sobre todo en la de las casas particulares. A pesar de considerarse pasada de moda la arquitectura de estilos europeos se construyeron mansiones que los evocaban, tal fue el caso de la casa solariega de Hortensia Calles y Fernando Torreblanca (hija de Calles y secretario particular del Presidente, respectivamente), de inspiración italiana, ubicada frente al Parque España. Algunos propietarios prefirieron el estilo neocolonial como el edificio mandado construir por Rodolfo Gaona frente al reloj de Bucareli, la casa de Jorge Braniff en la colonia Cuauhtémoc, o la de Jesús Rivero Quijano en la Roma; en ellas el tezontle y la cantera se acompañaron de azulejos de Talavera.

La clase media no siempre tuvo la fortuna de habitar en casas solas, sino que lo hizo en edificios de apartamentos o en vecindades de

32 *Excélsior*, 12 de febrero de 1922.

33 *El Universal*, 27 de agosto de 1922.

mejor calidad y mayor tamaño, que contaban con todos los servicios en las colonias Roma, Condesa, San Rafael y Santa María. Buen ejemplo de este tipo de viviendas, verdadero precursor de los actuales condominios horizontales, se encuentra en los edificios de La Mascota, en Bucareli, y en otros más modestos que afortunadamente se han mantenido incolumnes frente a la vertiginosa modernización de la urbe.

Las moradas de los olvidados

La clase media baja y el proletariado urbano vivían al margen de la arquitectura moderna en casas modestas, conventillos o hacinados en cuartos ubicados en el centro de la Ciudad, en el barrio de Tepito, Peralvillo, la Merced, la colonia la Bolsa o la Obrera. Muchas veces las vecindades no fueron construídas *ex-profeso* para la habitación, sino que se trataba de antiguos monasterios que las leyes de Reforma convirtieron en improvisadas moradas de los más pobres, sobre todo en lo que hoy se considera el Centro Histórico capitalino. La ciudad de los contrastes se hacía presente a cada paso. A unas cuantas cuadras del zócalo y alejados de los fraccionamientos elegantes, los "pelados" se adueñaban del paisaje con sus costumbres y sus habitaciones. Un viajero español nos describe con detalle y desprecio a los marginales de la capital:

> "...puede observarse lo descuidado que son los pelados para vestir. Completamente desaseadas las indias se atavían con el clásico *reboso* por encima del cual cuelgan las largas trenzas que forman con el pelo dividido por la mitad de su cabeza, y los indios con sus anchos sombreros *huicholes* [sic] y *jaranos* y la tilma o jorongo sobre los hombros [caminando] a cortos pasos y mirando constantemente para atrás con lo que consiguen tropezar mil veces, pasean su poca atractiva figura, pues además casi to-

dos van descalzos o con simples guaraches enseñando pies sucios y callosos".[34]

A diferencia del Porfirismo, en el que la situación económica de estos sectores era atribuída a sus vicios y pereza inherentes, en el periodo de los veinte su pobreza fue achacada a las injusticias sociales con las que utópicamente se creía debía acabar la Revolución. Así, si bien no se logró mejorar sustancialmente el nivel de vida de estos sectores, las autoridades del Ayuntamiento de la Ciudad de México dedicaron parte de sus preocupaciones y presupuesto a sanear e introducir servicios en estas relegadas zonas. En este sentido, el Departamento de Salubridad jugó un papel muy importante, pues con su conciencia higienista fue modificando lentamente los hábitos sanitarios de los pobladores de la capital.

La higiene era ajena en muchas partes de la urbe, no sólo los charcos pestilentes y los inadecuados tiraderos de basura generaban fauna nociva, sino que las edificaciones urbanas prácticamente se entreveraban con establos, caballerizas y los corrales de las viviendas tradicionales en los que se criaban aves y puercos, sobre todo en las zonas alejadas del centro de la urbe. A este respecto vale la pena reproducir fragmentos de un artículo de un médico higienista sobre las condiciones de la Capital y la labor que, a su juicio, debían cumplir los inspectores del Departamento de Salubridad. Su alegato constituye una pintura realista del estado de la urbe.

"[...]ahora contemplamos pavimento de asfalto profúsamente distribuído; un servicio de aguas purísimas, perfecto, y en abundancia tal como pocas ciudades del mundo; un drenaje bueno entre los buenos, colonias modernas no inferiores a las de muchas ciudades europeas y americanas; un servicio sanitario organizado en toda forma, que cuenta ya en su activo, éxitos halagadores como haber localizado y extinguido la pes-

34 Enrique de Oria y Sentíes, *Así es México*, México, Talleres Tipográficos Don Quijote, 1921, p. 40. Cursivas en el original.

te bubónica en dos amagos de invasión, el saneamiento de casi todos los puntos por lo que hace a la fiebre amarilla y que últimamente intensifica sus labores perfeccionando sus sistema de visitas domiciliarias y desinfección. [...] Quiero referirme a las porciones ya saneadas de la Ciudad que han demeritado su salubridad por deficiencias de detalle, y a las fracciones que aún no lo están y a todos los alrededores que no han experimentado cambio alguno, si no acaso para empeorar sus malas condiciones, debido al aumento de la población.
De la parte ya saneada, muchas calles se ven, entre ellas algunas bastante céntricas, que se caracterizan por su habitual fecalismo. Son estas las que se encuentran en la proximidad de los mercados y plazas a donde afluye considerable número de personas. También las calles en que hay accesorias o cuartos redondos para habitación sin tener excusados.
Si de las calles pasamos a las habitaciones, es un hecho que las casas de vecindad de menor categoría tienen una muy escasa salubridad. De ello son responsables principalmente tres factores: los excusados, las basuras y la carencia de facilidades para el aseo personal [...] Pocas son, relativamente, las casas en que se dispone de uno [excusado] para cada vivienda; en la mayor parte, son de uso común y siempre su proporción muy reducida. Semanas atrás visitaba yo una casa de Romita, en que para 97 viviendas, cuenta con sólo 9 excusados (uno por cada 43 personas calculando 4 personas por vivienda) y no es extraño que en tan notable insuficiencia, sea imposible mantenerlos limpios [...Estas condiciones insalubres se encontraban en las] colonias de la Bolsa, Peralvillo, Valle Gómez, Jamaica, Santa Julia y tantas y tantas otras que cabría enumerar. Los moradores de estas insalubres habitaciones, pese a las ordenanzas municipales y a una vigilancia imposible de ejercer, ocuparán la vía pública, los rincones, las aceras, el lote sin bardear o el baldío próximo, porque necesariamente algún lugar ha de servirles al objeto, y de ahí ese fecalismo repugnante que en ciertas partes llega al imposible [...]
Las basuras constituyen un segundo factor de insalubridad, no tan sólo por favorecer la reproducción de moscas, sino porque ellas mismas contienen muchos cuerpos contaminados cuyos múltiples orígenes huelga enumerar. Y el peligro que estas determinan se encuentra tanto más acrecentado que su manejo es deficiente del principio al fin, pues en las casas se guardan destapadas, los carros de limpia tampoco están cubiertos

y a menudo se hacen tiraderos en los suburbios, a parte de que en los lugares donde no hay drenaje, casi siempre también falta la recolección de basuras y cada quien las deposita donde más a mano puede".[35]

Concluye el médico señalando que en las vecindades los dueños no instalaban lavaderos, ni permitían que se tendiera la ropa en el patio y que debido a la falta de espacios apropiados para el aseo, sus habitantes hacían largas colas durante los días feriados para hacer sus abluciones en baños públicos de ínfima categoría.

Los barrios populares se encontraban salpicados por las ancestrales pulquerías; las de más postín decoradas con murales de colores chillones y cortinajes rojos y las sencillas con papel picado. En ellas libaban los mecapaleros, vestidos con calzón y camisa de manta y con su sarape colgado al hombro, los "pelados", marginales urbanos herederos de los "léperos" decimonónicos, inmigrantes pobres y obreros, acompañados por el penetrante olor acre del pulque servido por el jicarero en catrinas y tornillos. En ocasiones, algunas pulquerías eran el centro de reunión del hampa de origen proletario; ahí planificaban sus asaltos.[36]

El aspecto que ofrecía la Ciudad era bastante precario hacia 1921, pero según un viajero español, la simpatía y cualidades de sus habitantes superaban con mucho los defectos de la metrópoli.

"No obstante, hay quien censura a México, hay quien pone de manifiesto sus defectos, aumentándolos...¡Qué si las calles están descuidadas!, ¡qué si el tráfico no está bien organizado!, ¡qué si impera la suciedad!, ¡qué si no le dejan en paz a uno los pobres!...Todo esto aún en el supuesto de

35 Alberto Santín,"Algunas consideraciones sobre el código sanitario", en *Boletín del Departamento de Salubridad Pública*, 2da. época, Tomo I, Núms. 7-12, junio-diciembre de 1922.

36 "Memorias de Valente Quintana" en *El Universal Ilustrado*, 14 de enero de 1926.

que atormentara por su cantidad; cuán pequeño es al lado de la honradez, de la educación, de la hidalguía que aquí se respira!"[37]

El agua del olvido

A juzgar por las estadísticas obtenidas para estos años el alcoholismo era muy común; existían numerosas cantinas y pulquerías en donde los capitalinos se evadían de la realidad. El gran número de establecimientos dedicados al consumo de bebidas alcohólicas contrasta por ejemplo, con la reducida cifra de las lecherías o carnicerías. De acuerdo a los datos proporcionados por el Ayuntamiento de la Ciudad de México se expidieron o resellaron licencias a comercios de alimentos y bebidas en las siguientes cantidades. En 1924 se dieron a 780 cantinas, 885 lecherías y 738 carnicerías y en 1925 a 725 cantinas, 978 lecherías y 752 carnicerías.[38]

Establecimientos con venta de licores en la capital

Años	*1922*	*1923*
Cantinas	731	676
Pulquerías con fonda y figones	1301	1271
Pulquerías	164	220
Restaurantes con venta de licores	372	377

Datos tomados del *Boletín del Departamento de Estadística Nacional*, Núm. 5, noviembre de 1924.

37 Oría y Sentíes, *op. cit.*, p. 103.

38 Ayuntamiento de la Ciudad de México, *Memoria del H. Ayuntamiento constitucional de la Ciudad de México*, [s. p. i.], 1925, p. 15-16.

La suma del número de pulquerías y el de cantinas arroja 2 196 en 1922. Si suponemos que las dos terceras partes de la población citadina estaba formada por adultos, tenemos que había alrededor de un comercio dedicado al consumo de bebidas embriagantes por cada 187 habitantes en 1922, tomando como constante la población arrojada en el censo del año anterior. La acendrada costumbre de consumir bebidas alcohólicas se manifiesta con crudeza en los datos anteriores. No obstante, la embriaguez no fue vista como un problema de salud pública por parte de las autoridades, ni tampoco se le asoció con las enfermedades o la delincuencia. La prohibición en Estados Unidos del consumo de licores y cerveza no tuvo eco en la sociedad mexicana por razones ideológicas e históricas. La tolerancia del catolicismo, en contraste con el puritanismo norteamericano, sumada a la secular presencia del alcoholismo en la sociedad mexicana, seguramente contribuyeron a que éste no fuera vislumbrado como un problema social y a que se le contemplara con cierta naturalidad.

Enfermedades; policías y delincuencia

Hacia la década de los veinte hubo una disminución paulatina de la mortalidad en la Ciudad de México a consecuencia de la mayor higiene y la introducción de vacunas en las que se empeñaron las autoridades, si bien cabe recordar que estas campañas no fueron ajenas al Porfirismo. Así, entre 1901 y 1910 la mortalidad promedio fue de 46.7 por cada mil habitantes, entre 1911 y 1920 bajó a 37.4 por millar y entre 1921 y 1924 disminuyó a 29 por millar.[39]

Alguna explicación merece el que durante la década de la lucha armada haya seguido disminuyendo la mortalidad, esto seguramente se relaciona con la ola migratoria que invadió la urbe en aquellos

39 "La mortalidad en la Ciudad de México", en *Boletín del Departamento de Salubridad Pública*, Núm. 1, 1925.

años, pues si bien durante 1915 y 1916 subió la mortalidad, en promedio decreció durante estos diez años.

Ahora bien, aunque los esfuerzos de las autoridades y los sanitaristas mexicanos tuvieron su reflejo en la disminución del número de muertes, no pudieron ganar la batalla a un país con grandes limitaciones económicas, ni existían entonces las herramientas científicas suficientes para enfrentar la morbilidad, pues no había antibióticos, ni se contaba con el número de vacunas que hoy tenemos. Si se observan con detalle el tipo de enfermedades que provocaban la muerte, el abultado índice de mortalidad maternoinfantil y la fuerte presencia de enfermedades epidémicas, se nos presenta con claridad el panorama de una sociedad pobre y atrasada. Las enfermedades comunes y transmisibles que causaron mayor número de defunciones fueron en primer lugar la tuberculosis, seguida del cáncer, la sífilis, la infección puerperal, la tosferina, la gripe, la viruela, la disenteria y el tifo.[40]

Las muertes maternas durante el parto eran muy altas ya fuera por falta de cesáreas, accidentes del parto o por infección puerperal. En 1925 esta última alcanzaba el cuarto lugar como causa de muerte. Asimismo, la mortalidad infantil era elevadísima. De acuerdo a datos de 1921, entre los 0 y 1 años de edad se detectaron 2 300 defunciones, de 1 a 2 años 566 muertes y de 2 a 5 años 371. El 40.43% de la población moría entre los 0 y los 10 años de vida.[41] Estas cifras, elocuentes por sí mismas, denotan la falta de higiene y saneamiento que padecían los habitantes citadinos debidos al atraso, la ignorancia y la pobreza que rodeaba a la mayoría.

Podemos aproximarnos al perfil urbano de la delincuencia toman-

40 *Boletín del Departamento de Salubridad Pública*, Núm. 4, 1925, *Boletín del Departamento de Salubridad Pública*, 2da. época, tomo I, núms. 1-6, enero-junio de 1921.

41 *Boletín del Departamento de Salubridad Pública*, 2da. época, tomo I, núms. 1-6, enero-junio de 1921.

do las estadísticas derivadas de las consignaciones en el Ministerio Público durante los primeros años de la década. A partir de estos datos encontramos que el primer lugar lo ocupaban las lesiones y homicidio premeditado o accidental. Después venían los delitos contra la propiedad que incluían robo, estafa, fraude, abuso de confianza Enseguida los delitos contra la reputación como las injurias y la difamación. Le proseguían los atentados contra el orden familiar, la moral pública y las buenas costumbres que abarcaban adulterio, bigamia, rapto, estupro y robo de infantes.

Si tomamos como promedio los datos correspondientes a los primeros trimestres de los años 1921, 1922 y 1923, tenemos que en ellos las lesiones y homicidios superaban en un 48, 40 y 72% respectivamente, a los delitos contra la propiedad, integrados sustantivamente por robos y abuso de confianza.[42] La cultura violenta de los citadinos, probablemente incrementada por los años de lucha armada se manifiesta con nitidez en estas proporciones. Muchos ciudadanos portaban armas blancas y de fuego y, por lo que se trasluce de las estadísticas, las usaban frecuentemente.

Por otro lado, la clasificación de los delitos nos habla de una sociedad en la que el concepto del honor se mantenía vigente como un resabio de las tradiciones del Antiguo Régimen, pues los delitos contra la reputación, tales como las injurias y la difamación, constituían el tercer renglón de consignaciones. Por último, la incidencia del rapto y el estupro[43] entre los delitos catalogados contra el orden familiar, la moral y las buenas costumbres, nos retratan a una sociedad machista en la que la mujer era simplemente tomada, cual objeto carente de derechos y cuya voluntad era irrelevante. Aunque en el

---

42 *Boletín del Departamento de la Estadística Nacional*, Núm. 1, julio de 1924 y octubre de 1924.

43 El estupro es la violación a una menor de edad. De acuerdo a los códigos vigentes la mayoría de edad se obtenía al cumplir 21 años. Desafortunadamente las estadísticas encontradas no consignan la edad de las mujeres afectadas.

caso del rapto, no se puede descartar que la mujer haya sido cómplice algunas veces, debido a la oposición paternal a que se relacionara con varones no aceptados.

Los gobiernos de la década pusieron especial atención a los problemas de seguridad y policía que aquejaban a la urbe que, sin duda, eran secuela de los años de guerra civil. Sin embargo, no fue fácil unificar a los cuerpos policiacos, ni las normas referidas al tránsito dado que el celo por preservar la autonomía municipal entorpeció el progreso de reformas que involucraran al Distrito Federal en su conjunto. No obstante, aumentó considerablemente el número de policías, creándose nuevos cuerpos y se puso énfasis en la profesionalización de los cuerpos de seguridad. La policía fue reorganizada durante la gestión de Obregón y de Calles y se crearon nuevos regimientos. Hacia 1921 la ciudad contaba con 1 800 gendarmes y 750 montados.[44] En 1930 existían 3 026 policías de a pie, 97 en la banda de policía, 1 062 policías auxiliares de caballería, motorizados y de a pie; y el Distrito Federal contaba con una penitenciaria, 13 cárceles en cada una de las delegaciones y 5 en el Distrito.[45]

Las actividades económicas

En las afueras de la urbe, pueblos indígenas, habitados por agricultores que se negaban a perder sus antiquísimos modos de vida y costumbres, se extendían a lo largo del Distrito Federal. La Capital se abastecía de verduras, frutas y legumbres de poblaciones como Xochimilco, Santa Anita, Mixcoac, San Jerónimo, o la Magadalena Mixiuca. Al finalizar la década había campos de labor en los que se cultivaba alfalfa, cebada, maíz, trigo y hortalizas en Xochimilco,

---

44 Jorge Nacif Mina, *La policía en la historia de la Ciudad de México (1524-1928)*, México, Departamento del Distrito Federal/Desarrollo Social Socicultur, 1986, p. 160.

45 Puig Casauranc, *op. cit.*, p. 67 y 82.

Tláhuac, Iztapalapa, Azcapozalco y al suroeste de la Guadalupe Hidalgo. La mayor parte de las flores y las verduras provenían de Xochimilco, cuyas chinampas muy productivas casi satisfacían por completo las necesidades metropolitanas; además éstas se comunicaban por vía fluvial a través del canal de la Viga que llegaba hasta el mercado de Jamaica, el principal centro de abasto de la urbe.[46] Las poblaciones de San Angel, San Jerónimo, Xochimilco y Coyoacán proporcionaban frutas y flores a la urbe.[47]

Numerosos comercios, industrias y talleres artesanales se esparcían en el territorio del Distrito Federal. Con respecto a la industria y las artesanias, hacia 1924 había 1 220 fábricas y talleres de hilados y tejidos de algodón, lana y seda, 129 molinos de nixtamal, 9 molinos de trigo, 2 fábricas de cerveza, 26 de aguas gaseosas, 134 panaderías, 58 establecimientos de alimentos procesados, 18 fábricas de aceite, 22 de tabaco labrado, 110 imprentas, 129 talleres y fábricas de calzado, 10 fábricas de papel, 32 ladrilleras, 81 establecimientos de productos metal-mecánicos, 24 fábricas de jabones y velas, 16 de vidrios y espejos, 4 fábricas de cerámica, 24 fábricas de maquinaria diversa, 21 de productos químicos, pinturas y barnices, 21 de productos farmaceúticos y perfumerías y numerosos talleres artesanales como herrerías, talleres mecánicos, carpinterías, peleterías, etc. El total de obreros que laboraban en ellas era de 15 894 y su capital conjunto ascendía a $26 464 300.00.[48] La mayor parte de los obreros se concentraban en las fábricas de hilados y tejidos, siguiéndoles en orden decreciente los de la industria de la confección, los de las imprentas, los panaderos, los de las fábricas de cigarrillos y puros y los de la industria metalmecánica.[49]

---

46 Leone y Alice Leone Moats, *Off to Mexico*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1935, pp. 53-4.

47 Puig Casauranc, *op. cit.*, p. 27.

48 *Boletín del Departamento de la Estadística Nacional*, Núm 5, noviembre de 1924.

49 *Ibidem.*

Además, de las industrias y talleres artesanales un buen número de pobladores laboraban en la burocracia y en el sector de servicios constituído por tranvías, camiones, industria eléctrica, telefónica, cines, hoteles, restaurantes, teatros, etc. En 1930 había 11 hoteles de primera entre ellos el Regis, el Imperial, el Geneve, el Guadalupe Inn y el Ritz y 116 entre mesones y hoteles de segunda. La capital contaba con 12 teatros, 39 cines, 19 bancos, se publicaban 9 diarios, 9 revistas semanales, 9 mensuales y 2 "*magazines*".[50]

La Ciudad de México seguía siendo el principal centro económico del país, el capital financiero, industrial y comercial se concentraban en ella. También continuaba ostentando el primer lugar en cuanto a número de pobladores, contaba con las mejores escuelas y hospitales de todo tipo y desde luego mantenía la sede de los poderes federales. La Universidad Nacional tenía 7 facultades, 5 escuelas y 4 institutos. El Departamento del Distrito Federal sostenía 38 jardines de infancia, 284 primarias, 4 escuelas técnico industriales, 1 escuela comercial, 6 secundarias, y 3 normales. Existían 5 hospitales públicos y 1 manicomio. Lógicamente el mayor número de profesionistas del país habitaban en ella: 2 185 médicos, 2 246 ingenieros y 1 090 abogados.[51]

Hacia el imperio del automóvil

Sin duda uno de los aspectos más novedosos de la urbe fue el agitado tráfico que súbitamente se adueñó de calles, conviviendo y a la larga desplazando a los landós, carretelas y toda clase de carruajes tirados por caballos. En 1928, fue prohibida la circulación de carros de tracción animal en el centro de la Ciudad. El automóvil se convirtió en uno de los personajes sobresalientes de la vida capitalina, ya fuera particular o el llamado *camión* para el transporte urbano. Sin

50 Puig Casauranc, *op. cit.*, p. 89.
51 *Ibidem*, p. 75-82.

duda, la producción en escala de los modelos Ford, impuesta por su creador en su planta de Detroit, y su consecuente abaratamiento hizo que se centuplicara la circulación de automotores importados casi todos de los Estados Unidos o, en menor medida, de Europa. A más de los Ford había Buick, Packard, Pearce Arrow, Mercedes, etc. La prensa testificaba la creciente importancia del automóvil en la vida cotidiana, mediante la impresión de gran número de páginas dedicadas al automovilismo en los números dominicales. En 1927 fue fundado el Club del Automóvil por Alberto Braniff,[52] entre otros; su sede se estableció en el casco de la hacienda de Guadalupe, enclavado en la colonia Guadalupe Inn, fraccionamiento también propiedad de su familia. En 1920, se instaló en la Alameda el primer sitio de automotores de alquiler; y en 1925 circularon los primeros taxímetros, nombre que se les dio a los autos equipados con medidores de kilometraje; eran de color amarillo y contaban con dos compartimentos separados entre el chofer y el pasaje mediante un cancel de cristal.[53]

El tráfico capitalino se había convertido en un problema serio debido al crecimiento de los vehículos automotores que hacia 1930 llegaban a cerca de 25 000 entre autos, camiones de pasajeros, de carga y motocicletas.[54] Además, se sumaban 7 668 bicicletas y la urbe contaba con 55 líneas de camiones de pasajeros.[55] Por ello, la policía

---

52 *El Universal Ilustrado*, 6 de octubre de 1927.

53 *Enciclopedia de México*, Tomo 9, p. 5276-7.

54 El número de vehículos automotores se dividía de la siguiente forma: 1 413 autos oficiales, 8 318 autos particulares, 7,704 autos de alquiler, 366 camiones oficiales, 1 714 camiones de pasajeros, 4 896 camiones de carga y 230 motocicletas. Puig Casauranc, *op. cit.*, p. 68.

55 De acuerdo al informe presidencial de 1926 en el que se habla del problema del tránsito de la Ciudad y de la necesidad de unificarlo, se da la cifra de 40 mil vehículos entre automotores y de tracción animal. *Apud*, Nacif. *op. cit.*, p. 163. Las cifras de una publicación oficial de 1930 nos dan 32, 309 considerando las bicicletas, pero no proporciona

creó un cuerpo de circulación integrado por 1 527 hombres de los cuales 51 usaban motocicletas.[56]

Salvador Novo en *El Joven* hace una prolija descripción del aspecto de la ciudad, en especial de su tráfico, de la invasión de "fordcitos", del caos vial entre tranvías, autos particulares, taxis y camiones. "Con la Revolución, por fin, hubo tantos autos –ya rápidos y yanquis– como generales". Novo nos describe también el ruido, el incesante y rápido movimiento de los habitantes de la urbe y el ingreso de un nuevo personaje a los ya típicos de la ciudad, el chofer, quien se sumó a los tradicionales vendedores de guajolotes, patos, chichicuilotes, cacahuates, pepitas, nieves, dulces, etc.

Las calles se adornaban con los letreros luminosos de los cines y con carteles de propaganda de cigarrillos, el Buen Tono o cerveza Toluca, que introdujeron las fotos de los artistas de moda para llamar la atención. De acuerdo a lo narrado por el viajero español Enrique de Oria quien visitó México en 1921, –prestando oídos sordos a sus amigos que le advertían sobre el riesgo de perder la vida en un país que para los ojos foráneos aún vivía presa de la violencia revolucionaria– el tránsito en la ciudad era verdaderamente caótico.

> "Además de sus tranvías eléctricos, puede irse a todos estos arrabales, en camiones, automóviles, que a cada paso cruzan como flecha en tales direcciones. Bien es verdad que este medio de locomoción no es recomendable, más que a aquellos que aburridos de la vida, quieren suicidarse, y aparentar que su muerte fue casual. Yo no me explico como estos camiones tienen su público; casi siempre van llenos, y casi todos los días ocurren desgracias fatales: choques, vuelcos, desconchiflamientos y sus corolarios, desmayos, heridos y muertos son inevitables".[57]

---

el número de carros tirados por animales, que tal vez ya habían disminuído debido a la proliferación del automotor y a la prohibición para que aquellos circularan por el centro de la Ciudad. Puig Casauranc, *op. cit.*, p 67.

56 Oría y Sentíes, *op. cit.*, pp. 48-9.

Los tranvías, cuya base por lo general se encontraba en el Zócalo, recorrían los pueblos y ciudades más poblados del Distrito Federal. Hacia 1920 sus vías tenían una longitud de 350 km, casi 100 km. más que en 1910.[58] La casi totalidad de las líneas tranviarias eran eléctricas y para 1922 apenas sobrevivían dos pequeñísimos ramales tirados por animales en Tlalpan y una línea de 8.5 km. de Azcapotzalco a Tlalnepantla. Un viaje por tranvía a Xochimilco tomaba de 50 a 60 minutos, de Mixcoac al centro 25 minutos, los rápidos a Tlalpan y San Angel hacían su recorrido en 30 minutos. En las líneas urbanas el costo del pasaje era de 10 centavos y en las foráneas e interurbanas su precio iba de 10 a 25 centavos en segunda clase y de 15 a 35 centavos en primera.[59]

Festividades públicas

Los capitalinos se divertían en festividades públicas que se iniciaron con las del Centenario de la Consumación de la Independencia en 1921, sin duda evocando las famosas fiestas porfirianas del Centenario de 1910. Fueron organizadas por el gobierno obregonista con el fin de proyectar al país y hacia el exterior la imagen de un nación unida, progresista y "civilizada". Hubo exposiciones, funciones de ópera y teatro especiales, fastuosos bailes en el Casino Español, el Country Club, el Castillo de Chapultepec a los que asistieron la burguesía mexicana, los empresarios de origen extranjero y las delegaciones invitadas provenientes de Europa y América Latina. El desfile militar en el que circularon rodando los aeroplanos del ejército por las calles del centro y el primer cuadro y el de carros alegóricos, representando patios andaluces, chozas indígenas, una barca egipcia y una enorme jícara de Michoacán, por mencionar a los más origina-

57 *Enciclopedia de México*, Tomo 9.

58 *Guía oficial del sistema de tranvías de México*, México, Talleres Tipográficos de la Compañía, 1922, pp. 91, 109 y 127.

les, fueron presenciados por miles de capitalinos de todas las clases sociales. Si bien las tribunas de honor fueron ocupadas por conspicuos miembros de la clase alta del antiguo régimen, militares, gobernantes y diplomáticos extranjeros.[60]

La experiencia se repitió posteriormente a partir de las Fiestas de la Primavera que organizó el Ayuntamiento capitalino de 1922 en adelante. Las de 1923 fueron particularmente fastuosas, tal vez animadas por la presencia de los delegados estadounidenses Warren y Payne, quienes compartieron las tribunas de honor con la clase alta capitalina y los funcionarios gubernamentales.[61] En los festejos populares de este año, hubo exposiciones de flora y fauna en el Parque Lira, desfile de carros alegóricos en los que se aguzó el ingenio con cuernos de la abundancia, pelotas de futbol, tubos de pasta dental, reproducciones de templos griegos y de fábricas, entre otros. Culminó el evento con un combate de flores en Chapultepec a la usanza porfiriana. En este tipo de celebraciones convivían todas las clases sociales. Si bien, "juntas, pero no revueltas", pues mientras las privilegiadas observaban todo en las tribunas, y atestiguaron horrorizadas la invasión de "léperos" por la calle de Madero, el pueblo presenciaba todo desde las banquetas.[62]

Los estudiantes universitarios, cuyas escuelas y facultades se encontraban en el centro de la ciudad, eligían a su reina y organizaban desfiles por ese rumbo. En 1926, cuajó la propuesta de *El Universal* de celebrar el carnaval en la Ciudad de México, en lugar de las Fiestas de Primavera. Ernestina Calles, hija del presidente en turno, fue electa como reina por los estudiantes. El entusiasmo abarcó esta vez a la clase media y baja, pues al tiempo que se celebraron lujosos bai-

---

59 *Cfr, vid.*, *Excélsior* y *El Universal*, 15 al 27 de septiembre de 1921.

60 Ambos personajes eran los enviados de su gobierno para acordar las condiciones del restablecimiento de relaciones diplomáticas con el poderoso vecino norteño, que finalmente tuvieron lugar en agosto de 1923.

61 *Excélsior*, 20 y 21 de mayo de 1923.

les de disfraces en el Casino Español, el Orfeo Catalá y el Casino Alemán, la clase media lo celebró en salones más sencillos como el Suástica, y los de abajo, en los patios de vecindad. Los y las jóvenes aprovecharon la ocasión para disfrazarse, costumbre muy en boga en los bailes de la época. En el carnaval de 1926 se distinguió por su originalidad una jovencita de la comunidad española que con su brillante vestido de Arco Iris deslumbró a los concurrentes al baile del Casino Español. Ella junto con don Quijote y Sancho Panza recibieron los primeros premios. En el carnaval de 1926 hubo también desfile de carros alegóricos y de comparsas; el carro presentado por la fábrica de zapatos Eclipse, decorado en sus esquinas con cuatro esfinges egipcias y en el centro con una enorme zapatilla de tacón, ganó el primer premio.[63]

Antes de que se desatara la persecusión religiosa y se cerraran los templos, los festejos religiosos, particularmente los de Semana Santa reunían en las iglesias del centro a los capitalinos de todos los orígenes. Tal vez impregnados por el espíritu cristiano convivían los habitantes ricos, con los de medio pelo y con los sucios y mal vestidos pobres. Los Via Crucis, Lavatorio de pies, Domingo de Ramos atraían a la fundamentalmente católica población citadina. Durante el Jueves Santo, las iglesias céntricas, como la aristocrática San Francisco, la Profesa, Catedral, El Sagrario Metropolitano, eran invadidas por una multitud en la tradicional visita de las Siete Casas. Durante la Semana Santa y la Navidad, la Alameda se llenaba de puestos en donde los artesanos, en su mayoría indígenas, vendían sus productos: juguetes de madera, sarapes, cerámica, cestería, pulgas vestidas. Durante las posadas además adornaban sus puestos con ramas de pino y expendían las tradicionales piñatas. El Sábado de Gloria lucían en la ciudad los famosos judas de cartón-piedra, que representaban a personajes impopulares, eran quemados entre la algarabía de pobladores de todas las edades.

62 *El Universal Ilustrado*, 18 de febrero de 1926.

Las fiestas religiosas y las peregrinaciones fueron actividades enormemente populares, si bien el espíritu piadoso era el origen de estos festejos, no se puede negar que desde otro punto de vista también formaban parte de las diversiones capitalinas. Desde luego, el culto a La Guadalupana y las enormes peregrinaciones que suscitaba ocupó un primerísimo lugar. Las fiestas de los santos patrones de las villas y barrios indígenas también rompían con la monotonía de la vida diaria. Procesiones, ferias, venta de alimentos, quema de cohetes, juegos pirotécnicos y, en algunos casos, hasta corridas de toros eran habituales en los veinte y lo siguen siendo todavía. Pero indudablemente la persecución religiosa emprendida por el gobierno callista, que después devino en Guerra Cristera, ensombrecieron y limitaron el júbilo popular que solía acompañar a las fiestas religiosas.

Las tradicionales fiestas de Santa Anita, celebradas el Viernes de Dolores, alegraban a los capitalinos sobre todo a los de clase media y baja. Concurrían al pintoresco pueblo comunicado con la ciudad por el canal de la Viga. En Santa Anita se podían observar hermosas trajineras adornadas con flores, venta de comida en puestos ambulantes, de pulque, de golosinas y guirnaldas de flores, el pajarito que leía la suerte, concurso de vestidos típicos y de canoas decoradas. Sus habitantes deambulaban en las trajineras y los jardines junto con los visitantes que llegaban en canoa, a caballo, en camión o en auto. Todos se adornaban con las hoy extintas guirnaldas de amapolas rojas.[64]

Algunos carnavales populares de origen colonial sobrevivieron en esta época como el que se efectuaba en la Romita, antiguo poblado indígena conocido posteriormente por sus vecindades habitadas por malvivientes. También lo hizo el carnaval del Peñón de los Baños, festividad popular de raigambre ancestral.

Las comunidades extranjeras, sobre todo la española y, en menor medida, la francesa y la estadounidense celebraban públicamente sus

63 *El Universal Ilustrado,* 1° de abril de 1927. Leone y Moats, *op. cit.*, p. 47.

fiestas nacionales. Había de todo: corridas de toros, torneos deportivos, carreras de caballos, misas solemnes, comidas y *kermesses*. Las actividades de estos festejos variaban de acuerdo al gusto y carácter nacional de sus organizadores. Además de las *kermesses* organizadas por españoles, franceses, alemanes, etc., solían celebrarse otras con fines de beneficencia como las de las Damas de la Cruz Roja. Por lo general se hacían en el Tívoli del Eliseo, hermoso parque arbolado abierto en el siglo pasado que funcionó todavía en los primeros años de la década de los veinte. Contaba con kioskos, restaurantes, salones de baile instalados permanentemente por las compañías cerveceras y cigarreras. Estaba situado en Puente de Alvarado y la esquina de la actual Avenida de los Insurgentes. En ellas los organizadores instalaban puestos de *confetti*, comida, monedas, bebidas, cigarrillos y puros y se organizaban bailes en los que alternaban las orquestas de moda. Por lo general, los puestos eran atendidos por las más atractivas mujeres de la alta sociedad. Dolores Asúnsolo de Martínez del Río, luego conocida como Dolores del Río, solía participar en alguna de ellas. A los eventos celebrados en el Tívoli concurría la clase media y la alta.

El pueblo de pocos recursos se divertía en las fiestas cívicas como el Grito de Independencia en el que llenaban el Zócalo, todavía jardinado, para vitorear a los héroes; quemaban cohetes y compraban nieves, tacos, sopes, tamales y toda la gama de alimentos que se expendían en esas fechas. Se entretenía con espectáculos como el "hombre mosca", Babe White, quien escaló la catedral ante numerosos y asombrados espectadores; con sus números de equilibrismo, retando la fuerza de la gravedad, conquistó el corazón de muchos capitalinos y también realizó la hazaña de caminar a gran altura sobre un alambre en la calle de Balderas.[65]

64 *Excélsior*, 3 de noviembre de 1922.
65 Morand, *op. cit.*, p. 34-35.

Los paseos de los alegres veintes

El paseo dominical en Chapultepec siguió siendo uno de los entretenimientos favoritos de la burguesía y la clase media. A causa de su belleza, de la frescura que emanaba gracias a su sombreado y tupido bosque, de las fuentes y calzadas que lo recorrían, se convirtió en el paseo predilecto de la época. En realidad ya desde los últimos años del Porfirismo había sustituido a la Alameda. Por él desfilaban hombres y mujeres vestidos con elegante encanto dominical; era atravesado lo mismo por modernos autos, que por lujosos carruajes tirados por caballos.

> "Esta mañana de domingo, entre el mediodía y las dos de la tarde, Chapultepec no es más que el Bosque de Boloña de México, donde, entre ahuehuetes y eucaliptos, los Packards y los Buicks de los mexicanos elegantes, desfilan lentamente antes de la hora del almuerzo. Frente a la orquesta de instrumentos de cuerdas que sostiene las melodías cantadas con muelleo, están los caballeros mexicanos de la buena sociedad, los charros a caballo alineados sobre la acera. Delante de ellos desfilan los carruajes, a cuyos ocupantes saludan lentamente, como los actores franceses; visten el traje clásico: pantalón de gamuza, ajustado, negro y plata; chaqueta galoneada y el célebre fieltro bordado de oro; la reata a las rodillas y acomodados en la silla o montura de curtido cuero -como en un pullman–, los pies en los estribos de plata. Fuman puros muy negros que los ponen muy colorados, y se rodean de escupitajos lanzados como limosnas".[66]

Xochimilco era también otro de los paseos habituales en los días de asueto. Los capitalinos gustaban de recorrer en las típicas trajineras sus canales rodeados de ailes y sauces y admirar sus chinampas sembradas de multicolores flores y de huertos. Había música y se expendía comida: "En otras lanchas, que pudieran llamarse merenderos

66 Oria y Sentíes, *op. cit.*, p. 52.

ambulantes, se cocina y se venden tacos, enchiladas, guajolotes, tortillas, totopos o zopes [sic] y barbacoa..."[67]

El Desierto de los Leones y el paseo de Santa Anita fueron frecuentados. En el primero organizaban días de campo, la clase media y alta preferentemente, bien trasladándose en automóviles propios o alquilados, o aventurándose a hacer el largo recorrido en el tranvía que salía de Tacubaya. En cambio, Santa Anita, con su pintoresco aspecto y por su cercanía y fácil acceso, era más concurrido por los sectores sociales modestos.

Entre semana, las mujeres de la élite y las de clase media gustaban de pasear por la calle de Madero, antes Plateros, en la que se encontraban las más hermosas construcciones coloniales como la Casa de los Azulejos, convertida en restaurant, la casa de los condes de Jaral de Berrio en donde funcionaba el Hotel Imperial y la Iglesia de San Francisco. Además los comercios más lujosos y elegantes se situaban en esta misma vía: *High Life*, la afrancesada Joyería La Princesa y otros. Algunos acostumbraban tomar el *five o'clock tea* acompañados de música en el restaurant que Sanborn's acondicionó en el patio del antiguo Jockey Club o en El Globo, situado a unas cuantas cuadras. Los restoranes de moda eran el *Bon Gourmet*, el Silvain, *Sanborn's*, el Chapultepec, o el San Angel Inn. En ellos se organizaban banquetes en los que alternaban los platillos franceses con los mexicanos, los vinos generosos y la champaña con la cerveza.

Diversiones

La Fiesta Brava era muy popular, no obstante algunos prejuicios que existían contra ella, las clases alta, media y media baja llenaban el Circo México, ubicado en la colonia Roma. Además del ruedo men-

---

67 Con respecto a la vida social de la clase alta puede consultarse: Ma. del Carmen Collado, "Vida social y tiempo libre de la clase alta capitalina en los tempranos años veinte" en *Historias*, núm. 28.

cionado, que era el de mayor categoría, existían otros dos en el Distrito Federal. Los ricos no perdían oportunidad para organizar novilladas de aficionados con fines de caridad, en ellas y en otras tardes de toros especiales desfilaban las jóvenes vestidas de manolas o de chinas poblanas. Las carreras en el Hipódromo Condesa fueron uno de los espectáculos favoritos de estos grupos sociales, al cual asistieron hasta la demolición en 1926. Cuando se iniciaba la temporada de carreras, las damas acudían ataviadas con sus más lucidores y elegantes vestuarios, siempre a la última moda. También los que poseían avejentados títulos nobiliarios aprovechaban la oportunidad para airearlos.

Las charreadas y el polo fueron muy populares entre la clase alta, pues de no ser los militares, cuyas monturas eran sostenidas por el ejército, sólo aquélla era capaz de mantener las costosas cuadras de caballos, cada vez más en desuso pues se había ingresado en la era del automóvil.[68]

La zarzuela, la ópera, las tandas, el teatro de revista, las obras dramáticas serias representadas por Virginia Fábregas, Esperanza Iris o Mimí Derba –convertida, por cierto, en la primera directora de cine mexicana– eran diversiones muy socorridas. Tiples famosas como María Conesa o Lupe Velez llenaban los teatros con su enorme éxito. Quienes podían pagar los boletos de entrada acudían al Teatro Iris, al Politeama, al Lírico, al Colón, al Arbeu, al Fábregas, o al María Guerrero. Los más humildes se divertían en modestas carpas instaladas en terrenos baldíos como la Marís, Cruz, Lydia, Rodin, en las que por precios bajos podían divertirse con actrices, actores y cómicos que habían pasado de moda, o bien con aquellos que iniciaban su carrera. En éstas las funciones eran muy animadas y al finalizar, público y compañía entonaban los cuplés de moda y bailaban juntos.[69]

---

68 *El Universal Ilustrado*, 6 de octubre de 1927.

69 Alfonso Morales, *El país de las tandas*, México SEP/Cultura, 1984, p. 43.

El teatro de revista fue sin duda uno de los géneros dramáticos más populares, si bien no contó con el beneplácito de los intelectuales. En él se mezclaban la sátira, con la política y la crítica social. Los títulos de estas obras son elocuentes: "La Exploración Presidencial", "El Futuro Gabinete", "La herencia del Manco", "La Visita de mis Primos", "Los efectos del Reconocimiento", "La Ciudad y los Camiones", "El *Income Tax*" o "El País de los Reajustes".[70]

El cine, en cambio, era un espectáculo más barato. Se había convertido en un gran negocio, al punto de que teatros, como el Alarcón, fueron transformados en salas de proyección. Numerosos filmes norteamericanos, uno que otro europeo y los entonces escasos de producción nacional, eran exhibidos en las numerosas salas que existían. Las estrellas de Hollywood se convirtieron en ídolos del celuloide y cientos de jóvenes de ambos sexos soñaban con trasladarse a la meca californiana para convertirse en actores, como lo hicieron Ramón Novarro, Lupita Tovar o Dolores del Río. Las proyecciones silentes hasta 1927, eran acompañados por algún músico, de preferencia pianista o por la marimba.[71]

La comunicación radiofónica hizo sus pininos en México desde 1920. La primera transmisión se hizo en los bajos del Teatro Ideal el 27 de septiembre de ese año. En medio del azoro porque fuera posible escuchar voces y sonidos producidos a gran distancia, los periódicos dieron cuenta de los primeros experimentos de comunicación "radio-telegráfica", como entonces se conocía a la radio. En el Hotel Regis se captaron por primera vez las voces y piezas musicales de emisiones neoyorkinas y de Nuevo México en 1922.[72] A partir de mayo de 1923, entre las páginas dominicales de *El Universal* se incluyó una dedicada a la radio. En ese mismo año, se verificó una

70 Gustavo García, *El cine mudo mexicano*, México, Cultura/SEP, 1982, p. 74.

71 *El Universal*, 23 de marzo de 1922.

72 *Ibidem*, 13 de junio de 1923 y *Excélsior*, 6, 13 y 19 de mayo de 1923.

emisión con motivo del Día de las Madres en una estación instalada por ingenieros militares del Estado Mayor. Durante ésta se transmitió un concierto en vivo de la artista Mercedes Mendoza, quien cantó piezas de Manuel M. Ponce. A partir de entonces surgieron las primeras estaciones privadas de radio como la de la compañía cigarrera El Buen Tono. O bien la de la Casa del Radio, propiedad de Raúl Azcárraga Vidaurreta, quien la estableció en el Garage Alameda de su propiedad y la cual pronto se vinculó a *El Universal.* Ambas transmitían programas en vivo dos veces a la semana. Los primeros radios se escuchaban con audífonos y por 12 pesos se podía conseguir un aparato.[73]

Durante este decenio fueron apareciendo nuevas emisoras, muchas de ellas propiedad de dependencias gubernamentales, de periódicos o de empresas comerciales, pero no todas tuvieron un funcionamiento regular. Durante los gobiernos de Obregón y Calles se establecieron 19 estaciones radiofónicas en la Ciudad de México dedicadas a transmitir conciertos.[74]

La moda, el baile y el feminismo, ¿heraldos de una nueva moral?

Independientemente de su origen de clase, los capitalinos tomaron enorme gusto por los bailes modernos. A más del pelo corto en las mujeres, el maquillaje, el vestido suelto, corto y de talle a la cadera, también penetraron las modas musicales. Las *Jazz Band* con sus banjos, saxofones y tambores se popularizaron con rapidez; fueron el acompañamiento ineludible de las fiestas, comidas y bailes. El *fox*

---

73 Ma. Eugenia García Aguilar "El proceso de centralización del poder en México; los casos del agro y de la radio, 1920-1940", tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Universidad de las Américas, Puebla, 1992, pp. 63-4 y 130-32.

74 *Excélsior*, 31 de mayo de 1923.

trot, el *two step*, el *shimmie*, el tango, el danzón, y hacia 1926 el *charleston*, pusieron a bailar a los habitantes urbanos por igual. Sólo que mientras lo ricos lo hacían en el Churubusco Country Club, en el Hotel Imperial, en el restaurant San Angel Inn o en otros salones elegantes, los pobres lo practicaban en los patios de vecindad y la clase media en salones modestos o en sus propias casas.

La moda, el peinado, el maquillaje, la falda corta, los vestidos sin manga y los nuevos bailes, transgredieron la moral tradicional y se mantuvieron en el gusto de los capitalinos a pesar de los persistentes llamados a la honestidad, las buenas costumbres y la cordura que proferían los sectores tradicionales. Surgieron academias de baile para enseñar los nuevos pasos; publicaciones como el *Universal Ilustrado* dedicaron artículos con textos y fotos de los complicados pasos del *charleston*.

En 1923, *El Universal* convocó a un baile de resistencia, a partir del cual surgieron como cauda jóvenes que intentaban romper el récord anterior. Durante más de 24 horas danzaron parejas de clase media baja, pues los ricos aseguraron que ellos no participaban de aquel tipo de competencias. A pesar de que estos bailes no eran bien vistos por la "gente decente", alcanzaron tal popularidad que hasta el caricaturista García Cabral les dedicó cartones.[75] En la década de los veinte surgieron los primeros cabarets como el Abel en Avenida Juárez y el del Hotel Regis, también aparecieron los primeros salones de baile.

La mujer tuvo una participación más activa en la sociedad de los veinte que en la Porfirista. Cientos de jóvenes de clase media se incorporaron al trabajo como secretarias, telefonistas, vendedoras de comercios. Como un síntoma de la mayor libertad de la que gozaba este género y de la paulatina muerte de la rígida moral victoriana,

---

75. Ma. Eugenia Zavala, "Los antecedentes de la transición demográfica en México", en *Historia Mexicana*, julio-septiembre de 1992, Núm. 165, p. 114.

puede verse la elección de la primera Miss México: María Teresa Landa, en 1928. No obstante, las mujeres se movieron en la contradicción, entre una mentalidad renovadora y una patriarcal. Las mexicanas, a diferencia de las estadounidenses, no obtuvieron el voto, como querían las feministas mexicanas, pero a la gran mayoría no le importó gran cosa. A fin de cuentas por más atrevidas que fueran en el vestido y el peinado, las mujeres seguían -como antaño- anhelando casarse con un hombre que las mantuviera. Por cierto, la empresa matrimonial no les resultaba sencilla en los primeros años de la década a consecuencia de la muerte de hombres jóvenes propiciada por la lucha armada.[76]

A partir de 1923, las mujeres empezaron a fumar abiertamente en la calle. Una cierta frivolidad y un aspecto masculinizado era la moda de la época, de las llamadas *flappers*. Manuel Puig Casauranc se pronunció en 1922, a raíz de un artículo crítico de las mujeres mexicanas escrito por un periodista estadounidense, porque la mujer cambiara su mentalidad, dejara de ser exclusivamente un adorno o "bibelot" y participara más en los proyectos masculinos como compañera. Notaba que muchas veces las propias mujeres eran el principal obstáculo para el avance del feminismo a causa de su educación tradicional.[77]

Durante esta década, ya era bien visto que las mujeres practicaran deportes como el tenis y el automovilismo; y a los intelectuales les agradaba el nuevo tipo de mujer que había surgido, con menos inhibiciones que sus tías y madres.[78] Entre la nueva tipología femenina, que se atrevió a desafiar los convencionalismos sociales se pueden mencionar a Antonieta Rivas Mercado, Dolores del Río, Carmen

---

76 Manuel Puig Casauranc, *De nuestro México, cosas sociales y aspectos políticos*, México, [s. p. i.], 1926, pp. 23-4.

77 *Cfr. vid.*, Arqueles Vela, *La señorita etcétera*, en Christopher Domínguez Michael. *Antología de la narrativa mexicana del siglo XX*, tomo I. México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 715-717.

78 Puig Casauranc, *Atlas general ... op. cit.*, p. 82.

Mondragón o la italiana avecindada en México, Tina Modotti, por mencionar sólo a las relacionadas con el mundo de la cultura y el arte. Pero, desde luego, estas mujeres pertenecieron a una elite de vanguardia y su comportamiento no era el modelo que pudiera generalizarse a todas. Sin embargo, las costumbres femeninas se transformaron en estos años, afectando en mayor o menor medida la población urbana de la Ciudad de México. La institución matrimonial sufrió sus primeros embates ante la mayor aceptación que tuvo el divorcio.

La aceptación de la moda, los bailes y la nueva moral que encarnaban, fue más externa que interna. No arrasó totalmente con las tradiciones católicas. Sin embargo, la penetración que tuvieron en la sociedad de alguna manera se relacionan con los nuevos aires que trajo la Revolución. Si finalmente ésta había derrotado a una dictadura que a muchos mexicanos parecía inamovible, ¿por qué pretender que la moral y las tradiciones fueran estáticas? Además, la eficacia de las comunicaciones y la influencia del cine indudablemente fueron fundamentales para difundir los valores norteamericanos de la primera post-guerra, en sociedades fuertemente urbanas como la capitalina que nos ocupa.

Pero al tiempo que los nuevos vientos propiciaban una mayor libertad femenina, los sectores tradicionales lucharon porque la mujer siguiera jugando su papel secular de sometimiento patriarcal dentro del núcleo familiar y la sociedad. La introducción de festividades como el Día de la Madre, impuesta en México en 1922, denotan el interés por subrayar y robustecer el legendario deber ser femenino, que buscaba el fortalecimiento de la familia, golpeada por la disgregación que propició la Revolución y por la legalización del divorcio.

Los servicios

La Ciudad creció enormemente durante los veinte, apenas y se pudieron ir satisfaciendo los servicios que reclamaba la numerosa población metropolitana. En realidad durante la primera parte del dece-

nio se hicieron muy pocas inversiones en infraestructura citadina en comparación con el Porfiriato. La escasez de recursos económicos que padecía el Estado lo explica, pero a partir de 1925 se pudieron ir resolviendo los problemas con ampliaciones de calles, construcción de mercados como el Santa María y el Hidalgo. El viejo mercado de Flores, ubicado junto a la catedral fue cambiado a la plaza de San Hipólito, sobre avenida Hidalgo, arteria donde también ofrecía sus servicios funerarios Gayosso. El mercado de la Lagunilla vendía libros y antigüedades junto con ropa, el de Tepito ropa usada, el del Volador, también conocido por la venta de antigüedades, desapareció. Al finalizar la década había 46 mercados y 13 rastros en el Distrito Federal.[79]

El pavimento y las banquetas llegaron a algunas colonias ubicadas fuera del centro, como la Santa María, Santa María la Redonda, la Morelos y la Balbuena. El empedrado de las calles fue levantado para recubrirlas con asfalto, más apropiado para la circulación de vehículos automotores. El alumbrado también extendió sus líneas y todas las cabeceras municipales iluminaron sus calles principales. Con motivo de las fiestas del Centenario de la Consumación de la Independencia se inauguraron las farolas de la calle de Capuchinas (Venustiano Carranza), donadas por la colonia libanesa; se introdujo el alumbrado en Paseo de la Reforma y la Avenida Chapultepec y numerosas calles céntricas fueron iluminadas con lámparas incandescentes. Hacia 1928, la ciudad contaba con 8 881 lámparas, en comparación con las 3 113 que había en 1923. El alumbrado fue concesionado, como en el Porfiriato, a la Mexican Light & Power Company.[80]

En cuanto a agua potable se refiere, se entubó el río del Desierto

---

79 Emilio Carranza Castellanos, *Crónica del alumbrado de la Ciudad de México*, México, Editorial Libros de México, 1978, p. 38.

80 Enrique Krauze, *Historia de la Revolución Mexicana, periodo 1924-1928*, México, El Colegio de México, 1977, pp. 275-283. *Memoria del H. Ayuntamiento...* pp. 91-111.

de los Leones para abastecer de agua a Mixcoac y Tacubaya, pero Coyoacán y San Angel tuvieron que seguirla trayendo a lomo de mula o en camiones. La Ciudad de México continuó abasteciéndose del acueducto de Xochimilco y de numerosos pozos. Fueron reparadas y modernizadas las bombas de la Condesa y de la Piedad que abastecían de agua a colonias cada vez más alejadas y también se introdujeron pequeñas mejoras al drenaje para evitar inundaciones.[81] La ciudad fue adquiriendo una fisonomía arquitéctonica más a tono con los aires del siglo, olvidandose del afrancesamiento y del *art noveau*.

Del lago de Texcoco sobre el que se levantara Tenochtitlán siglos atrás, sólo quedaron los recuerdos, pues con las sucesivas obras de desagüe emprendidas durante la Colonia y el eficiente desagüe del Valle de México construído durante la administración porfiriana, (1886-1900) se fue secando. Para 1930, del antiguo sistema lacustre del Valle de México sólo quedaba el lago de Xochimilco, parte del vaso de Zumpango y una ínfima porción del lago de Texcoco.[82] La labor titánica que significaron las obras de desecación del lago, a fin de evitar las crónicas inundaciones, las epidemias y plagas, dejó al descubierto el reseco suelo salitroso que yacía bajo el lago de Texcoco y, con ello, nuevas calamidades como las tolvaneras se abatieron sobre la sempiterna Capital de los mexicanos.

81 *Censo de población de 15 de mayo de 1930, op. cit.*, p. 20.



Bailes y danzas para los dioses.
Códice Durán

1492-1942:
Cuando el 4 y el 9 intercambian lugares o 50 años antes de los 500

María Clotilde Rivera Ochoa *

No sólo las cifras coinciden, el 12, el 1, 4, 9, 2; también el mes. En octubre de 1942 apareció el número 12 de la revista *Alemania Libre,* órgano de difusión del movimiento Alemania Libre en México, 1941-1946. Durante los años de 1939 a 1941, nuevamente los europeos cruzaron el océano con la inseguridad y el miedo, pero esta vez llenos de esperanza y gratitud. No se trataba de La Niña, La Pinta y La Santa María, sino de "El Sinaya", "El Serpa Pinto", "El San Tomé" y otros más que trasladaban a miles de fugitivos europeos antifascistas que habían participado en la Guerra Civil Española. Los presidentes Lázaro Cárdenas y Manuel Avila Camacho, partidarios

* Licenciada en Letras Alemanas, profesora de lenguas extranjeras en el Departamento de Humanidades de la UAM-A y el Instituto Goethe.

del Frente Popular Español, les prestaron asilo; y de esta forma se propició la entrada de escritores y periodistas de habla alemana a México, quienes en su mayoría habían pertenecido a las Brigadas Internacionales.

A fines de enero de 1942, estos escritores fundaron el movimiento "Alemania Libre" con la intención de participar en la lucha contra el fascismo y por la defensa e impulso de aquella cultura alemana que, desde 1933, había quedado prohibida en su propio país. El gobierno mexicano consideró a los alemanes libres como amigos; y les concedió el derecho de libertad de unión, reunión y expresión. Pocos saben que ello permitió desarrollar las siguientes actividades culturales:

a) Publicaciones

La revista mensual *Freies Deutschland Alemania Libre*, que funcionó como órgano del movimiento.

El boletín semanal en español "Alemania Libre" dirigido al público mexicano para poder aclarar sus posiciones políticas como alemanes antifascistas.

El suplemento "El Germano-Mexicano", que funcionó como órgano de los alemanes-mexicanos democráticos que radicaban con anterioridad a 1933 en nuestro país.

El periódico semanal *Demokratische Post*, dirigido principalmente a la colonia alemana para minar la influencia nazi que en ella dominaba.

b) El Club Enrique Heine

En noviembre de 1941 se fundó este centro cultural con el deseo de vencer al fascismo particularmente en el campo artístico. El nombre del club se eligió porque Heine, al intervenir en la Revolución de 1830 en defensa de los ideales democráticos, había sido desterrado y tuvo que vivir las mismas etapas y penurias de la emigración por las

que los miembros del club habían pasado: "la censura y las luchas, la huída, el destierro y la nostalgia".[1]

c) La editorial "El Libro Libre"

El grupo directivo del movimiento se preocupó por ampliar la difusión de la literatura alemana; por ello decidieron crear una editorial. La fundaron el 10 de mayo de 1942 en respuesta a la quema de libros en Berlín en el año de 1933. La labor de esta editorial fue de tal importancia que la mayoría de sus textos se reeditaron después de la guerra en la República Democrática Alemana por la editorial Aufbau.

d) Vínculos con otras organizaciones

En la búsqueda de nuevos caminos para su lucha, los alemanes libres lograron realizar trabajo conjunto con otras organizaciones extranjeras radicadas en México, como el Partido Comunista Español; y con instituciones nacionales, entre ellas la Universidad Obrera y el PEN-club mexicano.

e) Comité Latinoamericano de los Alemanes Libres

El 12 de febrero de 1943 se fundó este comité como respuesta al llamado de unificación de las diferentes organizaciones antinazis de Latinoamérica, lanzado por Brasil, México, Cuba y Chile. La principal función de este Comité fue analizar los problemas que enfrentaría el pueblo alemán después de la guerra.

Cabe señalar que todas las actividades anteriores fueron no lucrativas. Por el contrario, se lograron gracias al esfuerzo de alemanes antifascistas, sus familiares y amistades, pues nadie recibía honora-

---

1 Wolfgang Kiessling, *Alemania libre in México* I, p. 56.

rios y los fondos se obtenían de los anuncios insertados en las publicaciones y de colectas. A grandes rasgos, éstas fueron las actividades del Movimiento Alemania Libre en México durante su breve existencia de 1939 a 1946. El fin de la guerra, con la derrota del fascismo y la creación de nuevos partidos políticos en las zonas de ocupación de Alemania para la reconstrucción de la misma, condujeron a que la mayoría de los alemanes exiliados en nuestro país se despidieran con las siguientes palabras: "Lo que tratamos de difundir e informar con la palabra, *Alemania Libre*, una *Nueva Alemania*, es lo que ahora queremos ayudar a realizar allá con los hechos".[2]

La principal actividad de este grupo antifascista fue la publicación de la revista *Alemania Libre*[3] por medio de la cual divulgaron en lengua alemana análisis históricos, económicos y políticos sobre la situación mundial de aquellos años. También funcionó como un espacio para la difusión de la Literatura en exilio y de esa forma evitar su extinción.

El ataque de las tropas nazis a la Unión Soviética decidió a los alemanes libres a publicar su revista. Con ella trataron de darle sentido a su existencia y lograron concretar la lucha que los apremiaba. De esta forma les fue posible realizar una tarea en la que coincide intereses literarios con los políticos, así lo declararon en su primer número:

¡A los lectores!

Escritores alemanes expulsados de su patria que han encontrado hospitalidad y asilo en México, país libre, publican estas páginas:

"Escritores que no pueden quedarse mudos, cuando en el campo de batalla de Moscú se decide el destino de las generaciones venideras...

2 *Neues Deutschland* 5 (6): 3, 1946.

3 Su tiraje alcanzó en promedio 3 500 ejemplares. Volker Riedel, *Freies Deutschland Mexiko 1941-1946, Bibliographie einer Zeitschrift*, p. 27.

> Queremos hablar de la auténtica cultura alemana que siempre ha sido libre y humanista...
>
> Esta revista debe ayudar a establecer la unión entre los alemanes libres que se encuentren dispersos en el hemisferio occidental..."[4]

El contenido literario de la revista es extenso y diverso, pero algo en común lo unifica: la concepción predominante que los alemanes libres tenían sobre la literatura; estaban convenidos de que ésta funcionaba como un arma, puesto que consideraban que el escritor de ese entonces ante tanta miseria, necesidades y luchas sociales no debía dulcificar la situación con promesas, sino que sus pensamientos, "sus palabras serían indispensables para el ataque, serían como las armas... El poeta tiene la tarea de moldear las armas. Al obrero le corresponde empuñarlas".[5]

Sin embargo, determinados hechos concretos, de carácter histórico, fueron delimitando esta producción literaria en diferentes etapas con características particulares que por momentos reemplazan la prioridad que tenía aquella función de la Literatura la de "ser un arma en contra del fascismo".

Así se puede observar que en la primera etapa de la revista se refleja ese "impulso natural de narrar lo vivido". La mayoría de las obras que la conforman, se ubican en los días que pasaron los escritores en los campos de concentración antes de emigrar a México. Su conjunto constituye un resumen, una recopilación de informes acerca de los hechos en los que encontraron una gran crueldad, deshumanización y humillación, de las vivencias en las que fueron testigos de innumerables muertes, ya fueran crímenes o suicidios; o bien, causadas por enfermedades, frío, sed o hambre. Son escritos sobre los sucesos que los obligaron a separarse de sus familiares, en los que no

4 *Freies Deutschland*, 1(1): 31, 1941.

5 Función designada por Friedrich Wolf miembro de la Liga de Escritores Proletarios Revolucionarios fundada en 1928. Horst Halfmann, *Textsammlung zur Literatur*, p. 231.

sólo perdieron parientes y pertenencias, sino también la alegría de vivir; sobre situaciones que los llenaron de incertidumbre, desesperanza y tristeza que culminaron en un cansancio mortal

A pesar del fuerte carácter informativo que tienen estas producciones, no pudieron ser sustituidas por el trabajo de los periodistas o reporteros porque "el escritor sabe decir algo, que otros no saben decir, logra narrar lo que otros no pueden".[6]

Al transcurrir el tiempo, empezaron a adquirir presencia en la producción literaria de la revista, dos realidades diferentes:

> "No hay camino alguno hacia nuestro mundo interno sino es a través del externo. El nuevo país en el que ahora vivimos influye en la elección de nuestros temas y en su forma de expresión. El panorama exterior del escritor cambia su vida interior".[7]

Es difícil saber hasta qué grado México hizo que cambiara la forma de ser de los alemanes libres, a pesar de que Egon Erwin Kisch llegara a levantar inconscientemente los hombros y decir, como es común en nuestro país, "¿Quién sabe?" (3(6):23). Lo único que se puede afirmar, es que México dejó una huella imborrable en sus corazones, huella que queda reflejada en la producción literaria publicada en esta revista.

La primera actitud que tuvieron los escritores antifascistas fue la de ir en busca de vínculos que se hubiesen dado en el pasado entre México y Alemania, y dedicarse a estudiar la historia de nuestro país. Esto provocó que las primeras producciones literarias referentes a México fueran reportajes sobre Alejandro de Humboldt, narraciones en torno a Maximiliano y Carlota, crónicas de la Ciudad de México y un poema sobre la Revolución Mexicana de Alfonso Godschimidt, titulado "Sobre el Iztaccíhuatl" (2(1): 21).

Con el tiempo, los alemanes libres se interesaron sobre las tradi-

---

6 Ilja Ehrenburg, "Pflichten des Schriftstellers", 3(6): 27.

7 Franz Carl Weiskopf, *Unter fremden Himmeln*, p. 21.

ciones de nuestro país. Bruno Frei, mezclando la técnica del reportaje con la de la narración, escribió sobre el día de muertos en Janitzio (3(7): 16). Pero fue Egon Erwin Kisch, el descubridor de México, como sus compañeros lo llamaban. A través de sus reportajes y narraciones dio a conocer a los lectores de *Alemania Libre* diferentes aspectos de nuestro país. Escribió sobre los fenómenos de la naturaleza, como el nacimiento del Volcán Paricutín; sobre las riquezas naturales de México como petróleo, algodón, mica, chicle, sal, vainilla, etcétera. Trató temas de las culturas prehispánicas; se interesó en los problemas socioeconómicos de la población mexicana; alternó con todo tipo de personas. En sus escritos reflejaba la forma de ser y de pensar del mexicano. El humor con que maneja el contenido de su obra hace que el lector se aleje un instante del dolor que en aquel entonces vivía la humanidad.

Gertrude Duby, en sus narraciones, plasma el mundo maravilloso de la selva chiapaneca y nos da a conocer las experiencias que tuvo al convivir con los lacandones: nos habla de creencias, costumbres y vida cotidiana de tal etnia, vistas y valoradas con ojos y corazón de europea. En su obra está presente la imperiosa necesidad de narrar lo visto, lo vivido, así como lo que le habían narrado. Ese fue el caso de la historia de Venturita, mujer que colaboró con Zapata durante la Revolución. Esta narración sobresale porque presenta la concepción que el mexicano tiene sobre la muerte.

"Venturita ¿cómo murió Zapata?"

Venturita guardó silencio por un instante, como si estuviese ausente.

" Mire usted, Gertrudita, se lo voy a decir: él no está muerto. Mi General era muy importante como para morir. Sus hombres no lo dejaron ir. Otro fue en su lugar, se vistió con la ropa de Zapata y se puso la pañoleta que le había regalado una doctora de México; y Zapata montado en un caballo árabe se fue para la sierra. Un día regresará con nosotros, los que nunca lo traicionamos. El es muy bueno y no matará a los traidores sólo les va a escupir"

Un campesino, que en ese momento había entrado, llegó a escu-

char las palabras de Venturita y dijo: "Sí señorita, Venturita tiene razón. En las noches oscuras, si el viento sopla fuerte, se escucha cómo Zapata va cabalgando por todos los pueblos de Morelos".[8]

Paul Mayer, en su poesía, hace referencia al agradecimiento y al amor que le tenía a México.

País extraño, me has fascinado
Porque el sol es tu alma
Y tu cielo no conoce nube alguna
México, estabas hermanado conmigo
Porque en nosotros arde el mismo anhelo.

País extraño, que ya todo tú me perteneces
Puesto que pertencer significa que se ama
Cada quien recibe lo que da
Ciudad, país y pueblo, les estoy agradecido.[9]

Anna Seghers en boca de uno de sus personajes expresó lo que sentía por nuestro país.

> "Sobre la puerta interior colagaba un escudo de armas. No podría decir exactamente si estaba recién pintado o si era nuevo. Distinguí un águila sobre unos cactos. Al verlo se estremeció mi corazón, se llenó de un sentimiento, de una nostalgia dolorosa y a su vez placentera, una especie de esperanza, no sabía exactamente esperanza en qué. Quizá en la inmensidad de la tierra, quizá en un país desconocido y alabado".[10]

Bodo Uhse logra asimilar estéticamente la realidad mexicana en dos cuentos "Los hermanos" y "Viaje en un cisne azul". Temas, per-

---

8 Gertrude Duby, "Frauen um Zapata", 4 (5): 23.
9 Paul Mayer, "Dank an Mexiko", 2(6): 17.
10 Anna Seghers, "Vor dem mexikanischen Konsulat", 2(7): 9.

sonajes, ambientes corresponden a esta nueva realidad. En el cuento "Los hermanos" nos presenta la situación política que se vivía en el campo mexicano hacia los años cuarenta.

> "Cuando terminó la Revolución, hace veinte años, Jerónimo se fue al campo. Ahí vivió como campesino y pensó que eso era llevar la vida en paz. Ahora nuevamente se sentía amenazado, pero no sabía exactamente de dónde venía el peligro.
> La guerra de la que se hablaba tanto, debía estar lejos, pero muy lejos, el caso es que Jerónimo ni siquiera había oído un solo cañonazo y menos el familiar traqueteo de las ametralladoras. Por consiguiente, eso no podía ser el peligro, sin embargo, la ciudad estaba llena de soldados y Jerónimo había tenido que pagar por sus tortillas el doble de lo que acostumbraba pagar. Los hombres en la pulquería habían hablado más y con mayor excitación que en otras ocasiones –y no sólo de mujeres, crímenes o espíritus malignos– sino de carestía y escasez, hasta que por último, uno de barba larga dijo que era tiempo de irse otra vez a la sierra...
> Los gringos quieren quitarnos el país. En México gobiernan los ateos. El dinero no vale nada y los rojos nos quieren quitar nuestras tierras. ¿No debemos hacer algo para evitarlo? Esto tiene que cambiar, Jerónimo, te lo aseguro. Por eso nos vamos a la sierra" (2(7)).

En esta narración resalta la posición crítica y de denuncia por parte del autor hacia las luchas políticasy sociales que observó al poco tiempo de haber llegado a nuestro país. Pero fue necesario que pasaran los meses para que la influencia de este nuevo ambiente lograra desarraigarlo de su actitud, para, como escritor antifascista, utilizar la literatura como un arma ideológica en contra del fascismo. Así lo muestra el cuento "Viaje en un cisne azul" (3(11):22), narración que se encuentra totalmente desvinculada de ese momento histórico y por consiguiente de esa función de la literatura.

Anexo la traducción del cuento como un ejemplo de la producción literaria aparecida en la revista carente de una intención política. Y también lo anexo porque es un testimonio creativo dejado por los alemanes libres. Considero que por ello merece difusión. El

cuento presenta estéticamente varios aspectos de la realidad mexicana.

Por último, la tercera etapa de la revista está determinada por la inminente derrota de Alemania. La producción literaria publicada en los últimos números refleja el gran esfuerzo que hicieron los escritores antifascistas para que el pueblo alemán tomara conciencia del error en que vivían.

Le hablé a Alemania.
Le hablé de lejos en mi sueño
A lo lejos se podía extender mi voz
Y llegó hasta el infinito.

A media noche
mi palabra golpeó con ímpetu
para despertaros de vuesto delirio.[11]

Nada se pudo hacer y Alemania quedó destruida, desolada por los bombardeos de las fuerzas aliadas. Ante tanta destrucción y desolación, en las obras literarias de esta última etapa sólo los muertos reclamaron, acusaron, pidieron justicia y callaron. Las concepciones políticas de los alemanes libres dadas por la razón, nuevamente fueron rebasadas por el corazón, por el mundo de los sentimientos, por la esperanza y la confianza de que reconstruirían su patria.

Y de nuevo los europeos partieron de nuestro Continente con gran riqueza, pero esta vez no llevaban oro ni piedras preciosas, sino la riqueza de espíritu que les habían dejado esos años de exilio en nuestro país.

---

11 Johannes R. Becher, "Traum von der hörbaren Stimme", 3 (2):20.

Bibliografía

Frei, Bruno, *Der Papiers äbel.* Autobiographie, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1972.

Halfmann, Horst, *Textsammlung zur Literatur,* Deutsche Bücherei, Leipzig, 1969.

Jarmatz, Klaus, *Literatur im Exil,* Dietz Verlag, Berlin, 1966.

Kiessling, Wolfgang, *Alemania Libre in Mexiko.* Ein Beitrag zur Geschichte des antifaschistischen Exils (1941-1946), Akademie Verlag, Berlin, 1974.

Riedel, Volker, *Freies Deutschland. México 1941-1946.* Bibliogra- phie einer Zeitschrift. Mit einem Vorwort von Alexander Abusch, Aufbau Verlag, Berlin und Weimar, 1975.

Weiskopf, Franz Carl, *Unter fremden Himmeln.* Ein Abriss der deutschen Literaturias Exil 1933-1947, Dietz, Berlin, 1948.

Hemerografía

Freies Deutschland. Alemania Libre. Noviembre 1941 a junio 1946 (*Neues Deutschland. Nueva Alemania* a partir de enero 1945), Reimpresión con prólogo de Alexander Abusch e introducción de Wolfgang Kiessling. Zentralantiquariat, Leipzig, 1975.

Viaje en un cisne azul

*Cuento de Bodo Uhse**

"No he encontrado quién me quiera cargar el féretro" dijo Sánchez Cristóbal y fijó la vista en el piso de tierra apisonada. Miguel asintió a las palabras del visitante que, con actitud agresiva, estaba parado en la puerta.

"Eres un forastero" opinó Miguel. "Hace siete años que vivo en el pueblo con ustedes" dijo el otro lleno de reproches. Pero en esos siete años has matado a tres hombres, pensó Miguel, ¿quién va a quererte por eso?

"¿Y acaso debo ser yo el que cargue el féretro?" preguntó Sánchez Cristóbal. Su risa no sonó bien y ahora fue Miguel quien clavó la vista, en el suelo.

"¡Sería una vergüenza!" continuó el visitante y se ensanchó a tal grado que abarcó el marco de la puerta.

---

* Traducción de María Clotilde Rivera Ochoa.

Miguel percibió como se obscureció el cuarto. Y no se atrevió más a levantar la vista.

"Sí", dijo Sánchez Cristóbal y en seguida entró al cuarto

"Así es eso, ¿no es verdad? La gente va a decir: nunca tuvo un amigo que le llevara su difuntito al panteón."

Arrojó el resto de su cigarro por la puerta abierta a la calle donde una gallina lo picoteó.

"A mí me da lo mismo" arguyó con su permanente voz ronca. "Me es igual lo que la gente diga. Pero Carmela, por amor a Carmela te lo pido".

Sonó como una exigencia y no como una petición. Cuando Miguel lo vio a contraluz, descubrió en la obscura mirada del otro una expresión de disposición sanguinaria. Conocía esa mirada. Comprendió el pensamiento de Sánchez Cristóbal y se atemorizó.

No obstante, prometió sin titubear que llevaría el cuerpo del muchacho al panteón. Se sobreentendía y no podía actuar de otro modo. En el instante en que se mencionó el nombre de Carmela ya no era dueño de si mismo sino que estaba perdido en un doloroso y, sin embargo, dulce sentimiento que le colmó corazón y cabeza y miembros. La idea de que ella sufría lo aturdió; y pensar que pudiera ayudarla y estar en ese momento cerca de ella, lo llenó de embriaguez. Descaradamente expresó:

"Así si lo quiero hacer, sólo por amor a Carmela". "Sabía que no en vano vendría contigo" dijo simplemente Sánchez Cristóbal.

Después de que se fue, se sentó Miguel con las piernas cruzadas sobre el petate y pensó en aquel día, del cual se acordó precisamente al mismo tiempo que Sánchez Cristóbal, cuando se habían visto mutuamente a los ojos.

Habían partido cuando la luz verde amarga de la mañana pareció acercarles las distantes montañas. Su camino era largo. Tres horas de polvorienta caminata los había puesto sólo a la mitad de la meta. Los pies descalzos se deslizaban por la cálida arena granillosa. Sobre sus hombros pesaba fatigosamente el sol. La vereda serpeteaba casi recelosa sobre los montes secos a través del desierto de cactos. Fuera

de ellos nada florecía en este yermo. ¡Pero qué fuertes y variados se daban! Tupidas mamparas de columnas se elevaban dóciles hacia el doliente y despejado cielo; fuerzas multiseculares se aglomeraban en troncos prolíferos, que cual hombres obesos, ebrios, ondaban dispersos por acá y por allá, en extensas alfombras que revestían la tierra con figuras geométricas; verdes cuerpos de culebras se arrastraban sobre el camino demasiado estrecho y por doquier se ensortijaban con flores encarnadas y amarillas y blancas como la seda; pero a su vez se cubrían la piel dura como cuero, del verde de los cactus, con espinas de mil especies diferentes; con frecuencia eran tan finas que asemejaban un tejido de dorado resplandor, ahí junto se mantenían derechas toscas puntas en forma de agujas; además otras aún más fuertes y arqueadas como espadas que miraban fijamente y porfiaban en enconada defensa de la savia vital, tan difícilmente ganada, contra la sed del hombre y de los animales.

Por supuesto que hacía calor y alrededor no se veía nada más que este muro de cactus rectos y arqueados, a la vez rígidos y móviles con sus puntas de flecha y de gancho que prontas acudían en masa al paso de los caminantes, tiraban violentamente de sus blancas vestimentas desteñidas y gastadas o los rasguñaban dejando marcas ensangrentadas en las manos que se balanceaban. Su hostilidad era sin consuelo e infundía miedo en este bochorno.

Miguel, quien caminaba como el último de la fila, apenas si tenía la suficiente saliva para lamer el pulgar con el que torcía el hilo del huso. Hilaba durante el trayecto, como también lo hacían las mujeres que caminaban delante de él, Petra y Concha, sus hermanas, y adelante, más lejos, Carmela, cuyos talones color de rosa vio solamente una que otra vez cuando la vereda ascendía. Pero a la delantera caminaba con hosca expresión Sánchez Cristóbal, el marido de Carmela. Su piel era muy obscura y sus cabellos negros, que caían como fleco sobre la frente, lucían claros, si tú los comparas con el negro de sus ojos que eran más obscuros que la noche.

Si Sánchez Cristóbal se detenía y se estiraba a pesar de que él fuera al que menos le era necesario, puesto que no llevaba carga alguna

entonces todos se quedaban parados; si aceleraba el paso, así de nuevo trotaban tras él su mujer Carmela y las hermanas y Miguel mismo.

Al comienzo de la caminata, habían platicado todavía unos con otros; Sánchez Cristóbal había fumado y les había contado a las hermanas toda clase de chistes. Sólo Miguel había estado taciturno y la mirada de sus ojos aterciopelados había quedado como un velo sobre el rostro de Carmela.

El polvo se levantaba sobre los pies y el sol doblegaba las cabezas hacia la tierra. Un tronco franqueaba el cauce de un arroyo seco. Los pies planos iban subiendo una pendiente pedregosa. La vereda serpenteó y Miguel pudo mirar de lado la cara de Carmela. Su perfil broncíneo resaltaba límpido del cielo abrasador. Sobre sus sienes combadas hacia adentro se extendía un esplendor azulado metálico. Como ella caminaba un poco más arriba que él, Miguel percibió la madurez y la nobleza de su carácter y quedó sobrecogido por un éxtasis, así que de repente expulsó un grito intenso y lleno de júbilo.

Algo parecido ya antes había sentido ante su mirada. La primera vez hacía tres años aproximadamente, en unas fiestas en el pueblo vecino. En aquel lugar había experimentado también, así como ahora, completamente de repente y sin ningún aviso ni presentimiento, con la misma intensidad desconcertante, lo que en este momento sentía. Era un sentimiento que no podía expresar con palabras, ni siquiera mentalmente él mismo se lo podía aclarar. Le hacía suspirar por ella, más aún, lo incitaba hacia ella, todavía más, desde la profundidad de su ser, para él mismo inescudriñable, ascendía ardiente como una flama el saber que sólo en ella se hallaba la satisfacción, la dicha, el amor, el auténtico y verdadero existir en este mundo. Así lo había experimentado hacía tres años, entre puestos de tiro al blanco y puestos de feria donde se juega a los dados, entre música y barullo de hombres borrachos; así de nuevo lo había sentido posteriormente siempre que había tropezado con ella.

Pero nunca había cedido a ese sentimiento, le había tenido miedo, lo había evadido y, temeroso, se había ido. Torpe y en un desampa-

rado horror había tolerado que ella se casara con el forastero, precisamente Sánchez Cristóbal, de quien no se sabía de dónde venía y, a decir verdad, a qué se dedicaba. No hablaba de eso y por lo general era difícil adivinar en qué se ocupaban sus pensamientos. Ahora Carmela tenía un hijo de él, y obediente, lo seguía por el camino hacia el mercado de Ixmiquilpan. Miguel alzó la vista en dirección de Carmela y como percibiese su encanto despreció la propia indolencia.

Luego llegaron a la gran carretera blanca. Como visiones centelleantes pasaban los automóviles delante de ellos a toda velocidad.

Sanchez Cristóbal prendió un cigarrillo y levantó los ojos con desprecio hacia Miguel, quien hacía girar su huso como las mujeres. También Carmela volvió la cabeza hacia él, cuando subieron de la zanja a la carretera. Ella llevaba a la espalda unas cuantas cazuelas que quería vender y un chal que había hilado. Su blusa blanca lucía en el cuello un bordado descolorido y gastado, a través de él relucían acá su piel roja y allá, una parte de sus senos ya cansados. Pero con un movimiento casi alegre se tambaleó sobre la carretera y se rió cuando sus plantas descalzas rozaron el ardiente asfalto.

Se rió de la cara huraña de su marido a pesar de que la conociese bastante bien. Giró el huso e hiló el hilo y corrió con pasos parejos.

Cuando cruzaron la carretera, un carro hizo que se apresuraran todos revueltos como gallinas asustadas.

Las mujeres gritaron y se rieron simultáneamente al mismo tiempo; todos huyeron, aún Sánchez Cristóbal, tan sombrío, estaba emocionado.

Al instante, recuperó su dignidad, cuando hubieron llegado al otro lado de la carretera y doblado hacia el camino de Ixmiquilpan. Altanero y malhumorado iba delante de las mujeres; Miguel los seguía perplejo y extático.

El día de mercado había atraído mucha gente y como llegaron tarde, la gran plaza ya estaba ocupada, así que se instalaron en la callecita, ahí donde ésta desemboca a la plaza; Carmela en un lado, las hermanas y Miguel en el otro. Por encima de la calle, sobre la mu-

chedumbre que se aglomeraba en el mercado, Miguel miró con humildes y risueños ojos a Carmela. Ella se hincó, ordenó las cazuelas de barro y extendió el chal en el piso. De la plaza sonaba, hacia esta parte, música y el estallido de los cohetes. Las hermanas de Miguel habían puesto sobre hojas verdes, queso, huevos y unas cuantas tunas; y esperaban la llegada de los compradores. Miguel había colocado sus petates como columnas. Se alegró al liberarse de la carga y no se preocupó por nada, sus miradas estaban puestas en Carmela.

A ella le iba bien en las ventas. Sus jarras de angostos y alargados cuellos y cazuelas redondas y barrigudas fueron muy solicitadas. Los clientes primero golpeaban con los nudillos cuidadosamente el barro para escuchar que no estuviese rajado; regateaban un rato y pagaban entonces la mitad del precio pedido por Carmela. De vez en cuando venía Sánchez Cristóbal, caminando lentamente de la pulquería hacia acá, contaba las ollas que quedaban, echaba cuentas de cuántas habían sido vendidas y hacía que Carmela le entregara el dinero. Después nuevamente empujaba con desidia, sin sacar las manos de las bolsas, las puertas oscilantes de la pulquería, de la cual resonaba un fuerte canto acompañado de guitarras.

En una de estas inspecciones descubrió Sánchez Cristóbal que Carmela también había vendido el chal. Él exigió el dinero; ella vaciló, pero él ya estaba bastante borracho y enseguida empezó a maldecir de tal manera, que al instante la mujer le tendió dos pesos. Pero a Sánchez Cristóbal eso le pareció muy poco. Gritó que le robaba y la insultó aún más fuerte que antes y con ello llamó la atención no sólo de los que estaban alrededor, sino también la de Miguel, que estaba del otro lado de la calle, y quien corriendo rápidamente, la cruzó; entonces logró ver cómo Sánchez Cristóbal en su rabia, con un palo, hacía pedazos los jarros y cazuelas que quedaban. Después de ello, regresaba a la pulquería. De entre los concurrentes al mercado que habían estado atentos observando la escena, naturalmente, nadie se había movido.

Así también había sido natural para Miguel el haberse quedado quieto. No obstante, su corazón seguía latiendo con violencia aun

cuando las hojas de la puerta de la pulquería ya se habían cerrado de golpe nuevamente tras Sánchez Cristóbal. Miguel miró cómo Carmela, llorando, juntaba los pedazos de barro; las manos de Carmela temblaban, su espalda encorvada exteriorizaba tal desesperanza que Miguel se decidió a ayudarla. Antes de que él mismo tuviese conciencia de lo que verdaderamente hacía, se inclinó hacia ella y le ayudó a recoger los pedazos. Así se tocaron sus manos y Carmela levantó la cabeza. Sus ojos aún estaban humedecidos, pero su boca sonrió cuando reconoció a Miguel junto a ella; Miguel, todavía con la mano de Carmela en la suya, se puso de pie y se la llevó consigo. Un maravilloso sentimiento de calor y de gallardía se propagó en él al guiarla a través de la plaza del mercado, como si fuese su prometida. El rostro de Miguel resplandecía. Despreocupado, empujaba hacia un lado a las personas ociosas que les estorbaban el paso. No estaba borracho, no obstante, estaba embriagado. La música se escuchaba más fuerte y el gentío se hacía más denso a tal punto que el hombro y la cadera de Carmela quedaron apretados contra Miguel. Ella levantó un poco la cabeza. El sol había secado sus lágrimas y sus ojos lucían más claros y limpios que antes, ya no sólo había ternura y afecto en su brillo sino alegría de vivir y placer por la aventura, producidos por el sonido de la música, por la emoción de la convivencia con tanta gente, por la mirada insistente y anhelante de Miguel, por esa sensación ufana de saberse pretendida. Se abrió paso por delante de Miguel a través de la muchedumbre que rodeaba a los caballitos.

Como el mundo mismo, así giraba en torno de su propio centro, poblado por criaturas fantásticas: cabras rojas, elefantes amarillos, tigres verdes, una enorme mariposa en la que uno se podía sentar adentro. Por un altavoz sonaba música de radio. Cuatro muchachos mugrientos y un viejo con una venda sobre el ojo izquierdo, empujaban el carrusel. Carmela no los vio, ella miraba a los animales que en aquel momento se movían enfrente de ella y a las personas allá encima, hombres y mujeres, que con semblantes solemnes se hacían girar en círculo.

Miguel percibió su deseo de dar a su vez, semejante vuelta tan agradable. Haber podido adivinar su anhelo, lo puso especialmente alegre y dichoso. Vacilante, tomó la mano de Carmela cuando el tranquilo recorrido del carrusel se fue haciendo más lento Y finalmente se acabó por completo. Los pasajeros que durante el viaje no habían hecho ningún gesto, bajaban entonces de regreso a tierra firme con semblantes resplandecientes y maravillados. Carmela obedeció sin titubeo al tirón de la mano de Miguel, pero cuando la quiso llevar al elefante amarillo, que paró precisamente delante de ellos, meneó la cabeza y señaló hacia el cisne azul de cuello digno y arqueado, que entre sus amplias alas extendidas ofrecía una banca para ambos. Ahí se instalaron, uno junto al otro. Todo el tiempo que el carrusel permaneció quieto, bajaron los párpados ante las miradas de tantos que estaban parados alrededor mirando boquiabiertos o haciendo chistes. Pero en el momento en que el vehículo comenzó a girar poco a poco y se balanceaban frente a ellos las personas de abajo, los árboles, los leones de hierro forjado del quiosco y las casas de atrás, en aquel instante, el júbilo invadió sus oscuros rostros. Se entregaron al vuelo milagroso del cisne azul, el cual empezó a dar vueltas más rápido y más rápido, a tal punto que el viento les zumbó a sus oídos y las notas de la música se mezclaron unas con otras. Sentados mano con mano, veíanse a los ojos con miradas, con las que se hacían mutuamente responsables de su amor. No se preguntaron por el origen de este afecto lleno de dicha que los colmaba y sólo llegaron a saber que tanto en uno como en otro, era igualmente grande y demasiado resplandeciente. El viaje en el cisne azul los condujo a la felicidad. Era lo más bello que hasta entonces Carmela y Miguel habían experimentado, tan hermoso como el amor mismo.

Pero cuando concluyeron el viaje, bruscamente se desgarró el sueño. Delante del carrusel estaba parado Sánchez Cristóbal y los esperaba. No dijo ni una palabra; no obstante, el fuego obscuro de sus ojos extinguió en ellos todo placer. Miguel esperaba que lo apuñalara ahí mismo e inmediatamente, pero Sánchez Cristóbal estaba demasiado borracho para poder hacer algo. Carmela y Miguel se

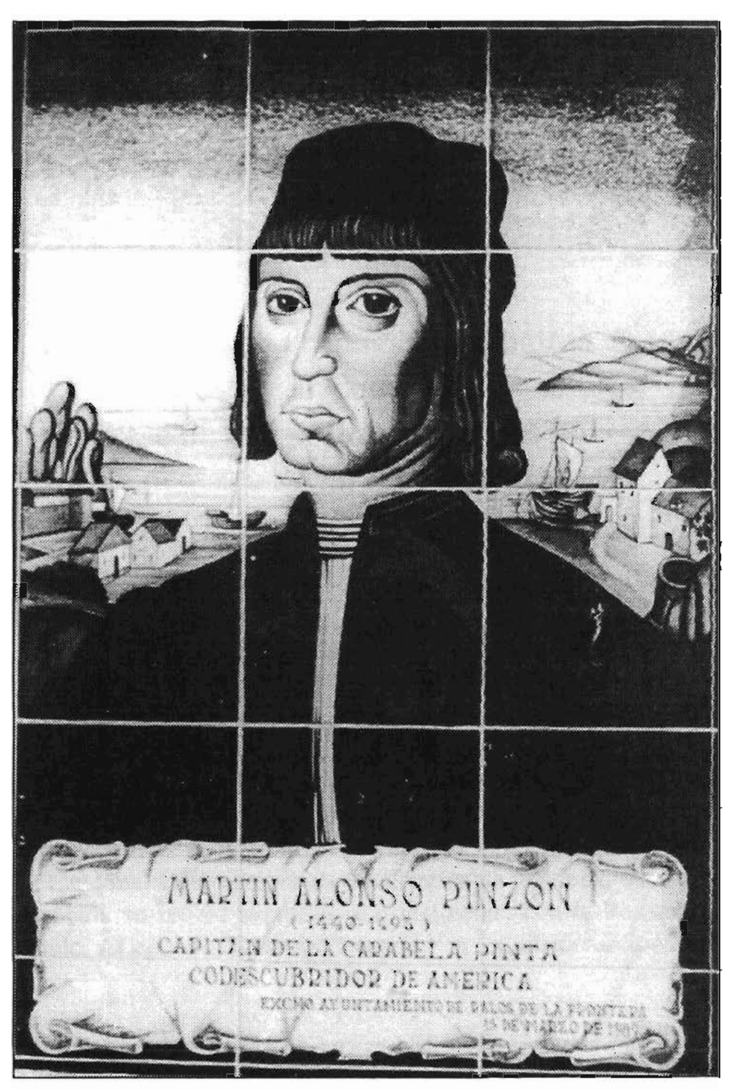
vieron obligados a llevárselo de la plaza; y en el largo y solitario camino de regreso soportaron muchas molestias por él.

Volvía la misma mirada amenazante, como cuando el descenso del carrusel, cuando el viaje sobre el cisne azul encontrara su fin, con la misma mirada con que Sánchez Cristóbal había amenazado a Miguel en el momento que le rogó, por amor a Carmela, que llevara el cuerpo de la criatura al panteón.

Miguel sentía esa mirada sobre él, cuando por fin fue a la choza de Sánchez Cristóbal; la sintió al levantar sobre sus hombros la pequeña caja blanca; la sentía mientras caminaba subiendo el cerrito del panteón pues tras él iba Sánchez Cristóbal. Miguel escuchó llorar a Carmela quien caminaba a pasitos al lado de su marido, y escuchó como las personas que estaban en la calle decíanse unas a otras: "Miguel lleva la caja".

Miguel andaba despacio, como era debido, a pesar de que la mirada a su espalda le causaba miedo. Solamente cuando habían abandonado el pueblo se atrevió a mirar hacia atrás; Sánchez Cristóbal mantenía la cabeza agachada y veía el suelo. Sin embargo, en el mismo instante en que Miguel nuevamente se había volteado sintió otra vez el peso de la mirada amenazante sobre su nuca.

Bajaron hasta el fondo el pequeño féretro blanco y se quedaron parados un momento, vacilantes, delante de la fosa abierta. Los padres del niño muerto, a un lado, Miguel como sepulturero, al otro. Esta vez no estuvo equivocado. Esta vez la mirada de Sánchez Cristóbal lo había atrapado. Miguel quiso correr de ahí; pero su terror era tan grande, que no se pudo mover. Sánchez Cristóbal brincó por encima de la fosa abierta, lo agarró del cuello y le dió con el machete una y otra segunda vez. Para Miguel, la tierra comenzó a dar vueltas. Primero despacio, después cada vez más rápido como en aquel viaje sobre el cisne azul. El viento zumbaba en sus oídos, creyó escuchar música y luego la risa de Carmela ¿o fue eso un grito? Con un golpe sordo, cayó al suelo.



¿Quién descubrió América? ¿Los Pinzón o Colón? Puerto de Palos. España

Apropiación de propaganda religiosa de la Reconquista y la Conquista Españolas: proceso de resignificación en dos novelas de protesta social latinoamericanas

Kimberly A. Nance *

En su ensayo "Imagen de Latinoamérica", José Lezama Lima se refiere a la aseveración de los medievalistas de que "una Edad Media tardía fue la que pusó a América"; y alude a la afirmación de Sánchez Albornoz de que en la Conquista de América puede verse "el último período de la épica Edad Media" (p. 323). En el prefacio a su viaje, Cristóbal Colón incorpora explícitamente una relación retórica que vincula su propia aventura, aún incipiente, con la Reconquista Española. Al citar la Caída de Granada y la Expulsión de los Judíos

* Catedrática del College of Arts and Sciences, Departamento de Lenguas Extranjeras, Universidad del Estado de Illinois. Traducción de Lilia Granillo Vázquez.

los dos sucesos que ya habían convertido a 1492 en año emblemático para los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, Colón ubica su viaje en el mismo contexto de cumplimiento de una misión cristiana y, a la vez, de obligación religiosa: no se había dado respuesta a la súplica del Gran Kan de recibir misioneros. Una vez que los monarcas más cristianos habían logrado la conversión de España –sugiere el navegante–, no podían, so pena de caer en grave pecado de omisión, hacer menos por Oriente. El Almirante considera que los súbditos del Gran Kan están listos para la conversión –pese a haber caído en prácticas de idolatría– y con gran ahínco pone énfasis en subrayar la facilidad con la cual podrían convertirse al cristianismo los pueblos que encuentre (*Diario*, p. 323).

Esta dimensión religiosa no estuvo menos presente en los momentos en que el navegante y sus conquistadores utilizaron medios menos pacíficos para la conversión. En la Conquista de América, tanto como en la Reconquista de España, la figura de Santiago continuaba proporcionando inspiración en tiempos de batalla. En particular, en Los Andes, la invocación ferviente y frecuente de Santiago como líder celestial de la Causa Española, a menudo eclipsó con gran eficiencia el mensaje de los misioneros, más específicamente cristológico (Gow, pp. 279-80). No debe sorprendernos que el otro bando se hubiera apropiado de tal manera sicológica, tan poderosa.

En 1972, Paulo de Carvalho-Neto recurrió con gran aptitud a usar esta imaginería de la Reconquista-Conquista, cuando escribió *Mi tío Atahualpa*, una satírica refundición de la lucha social ecuatoriana, concebida como una renovada batalla entre moros y cristianos: La clase en el poder, encarnada como los infieles; y Santiago, en el lado de la causa indígena. El empleo de la imaginería religiosa en esta obra de protesta social, contrasta aguadamente con el uso de tal imaginería en otra obra de una década anterior, creación de la escritora mexicana Rosario Castellanos: *Oficio de tinieblas*, que data de 1962. Este trabajo pretende examinar las modalidades con las que estos dos escritores representan esta apropiación, o expropiación, de imaginería religiosa con el fin de protestar por la injusticia social.

La novela de Castellanos –inspirada en su niñez que transcurrió en Chiapas– fue a la vez un intento de abandonar radicalmente el tratamiento religioso acostumbrado en las novelas *indigenistas*; de trastocar la tradicional imaginería religiosa y, por extensión, la lógica, en el manejo de la religión. En ambas novelas– y desafortunadamente también en la sociedad que las produjo– el catolicismo sirvió a los propósitos de control social y manipulación de la clase gobernante; incluso reforzó el poder de los dominantes. La trama de *Oficio de Tinieblas* abre con el estereotipo de la escena de San Juan mirando hacia el hermoso valle Chamula, como un pastor benigno cuidando a sus ovejas. Sin embargo, la escena adquiere un tono siniestro cuando el Santo se conmueve por una emoción más allá de la ternura que supuestamente corresponde a su oficio: "...y fue entonces cuando en el ánimo de San Juan se movió el deseo de ser reverenciado en este sitio" (p. 9).

La imagen del pastor cuya mirada se concentra en el rebaño, evoca la estrategia retórica sobre la cual el Padre Las Casas argumenta su caso ante la monarquía española en *Brevísima relación*. Apoyándose, igual que Colón, tanto en el derecho divino de los reyes, como en la contraparte religiosa de obligatoriamente evitar el pecado de omisión, Las Casas denuncia a los pastores que se han convertido en "lobos furiosos entre corderos y ovejas" (p. 32). En el prefacio a la edición de Las Casas, preparada por Andre Saint Lu, puede leerse que en las crónicas medievales de la invasión de España iniciada desde el sur, los moros eran "los lobos" y los españoles, "las ovejas".

Castellanos invierte la imagen nutricia del salmista (Salmo 23) y ofrece una representación menos sangrienta, pero no menos amenazadora. El milagro de transformación que realiza el pastor de la escritora mexicana, de nuevo con la imaginería trastocada, resulta no en el cuidado y la alimentación del rebaño, sino en la inanición y ulterior desaparición:

"...y para que no hubiere de faltar con qué construir su iglesia, y para que

> su iglesia fuera blanca, San Juan transformó en piedras a todas las ovejas blancas de los rebaños que pacían en aquel paraje..." (p. 9).

La imagen de las ovejas convertidas en piedras implica dos sentidos: a la vez que el rebaño humano se ve privado de todo sustento a fin de convertirse en alimento para el amor propio del pastor, hay un acento especial que refuerza la idea de la inmovilidad destinada a las ovejas. Cuando los pueblos del Valle no interpretan adecuadamente su señal, San Juan envía a otros para que los guíen: "Por eso fue necesario que más tarde vinieran otros hombres. Y estos hombres vinieron como de otro mundo" (*Ibid.*).

Concluida la iglesia, San Juan preside desde un lugar preeminente, entre las estatuas. Incluso la Virgen, que en la hagiografía española tiene la función de interceder y alimentar está convertida en piedra. Con "Oído duro, pecho indiferente, mano cerrada", la Madre Protectora que amamantaba a su Hijo y socorría a los piadosos, se convierte en una caricatura ciega y grotesca, indiferente a las necesidades del pueblo de San Juan Chamula (p. 10): tal es el mito de la creación y la subsecuente relación entre la iglesia y su congregación en la novela de Castellanos.

Conforme avanza la trama, la iglesia, en el episodio central, llegará a oprimir al pueblo no sólo desde fuera, incluso desde el núcleo mismo de la etnia cuando una comunidad decide crucificar a uno de sus miembros, a fin de equilibrar los argumentos en la lucha social contra la clase gobernante. Los hegemónicos habían citado a Cristo como origen de su autoridad. La comunidad se ha convencido de que su debilitamiento se debe a la destrucción de sus objetos religiosos; los miembros de la etnia escogen para la crucifixión a un niño pequeño, el hijo adoptado por una virgen estéril. En realidad, se trata de un esfuerzo por conquistar el acceso a la fuente de la victorias católicas.

El episodio constituye un comentario irónico en torno a la ineficacia de los esfuerzos catequistas de los sacerdotes y, a la vez, refuerza la idea del sacrificio humano como práctica común entre el bando

que tanto capital ideológico obtuvo al condenar el ritual azteca. Con todo, la novela, en última instancia se vuelve contra la religión y el sincretismo. El debilitamiento de una religión mediante la destrucción de sus objetos sagrados niega a las creencias indígenas el estatuto de fe que logre trascender lo concreto. Mientras que la Iglesia Católica aquí es el modelo para la práctica del sacrificio humano, la crucifixión la llevan a cabo *indios* que han aceptado *literalmente* las promesas de inmortalidad de la Iglesia:

> "Ahora nosotros también tenemos un Cristo... Su nacimiento, su agonía y su muerte sirven para nivelar al tzotzil, al chamula, al indio con el ladino. ¡Qué podemos temer! Sobre nuestras cabezas ha caído la sangre del bautismo. Y los que son bautizados con sangre y no con agua, está dicho que no morirán" (p. 29).

Para el *indio* de Castellanos, "nuestro Cristo hace contrapeso a su Cristo" (p. 30). De tal manera que cuando llega el momento de la insurrección, el *indio* se yergue temerariamente ante el ladino: "Los Chamula tenían un Cristo propio y... habían escuchado sus promesas de no morir (p. 329)". Tanta confianza tiene que –en un episodio que evoca la Danza de los fantasmas del Oeste de los Estados Unidos– uno de ellos se ofrece voluntariamente al viejo de la tribu para que le dispare y pruebe así la invulnerabilidad ante las balas: cae muerto en ese instante (p. 329).

Pese al retrato del Catolicismo como fuerza destructora, la maleabilidad con la cual la tribu de la novela acepta y adopta lo que percibe como la religión del ladino, en última instancia hace eco de las estimaciones de Colón acerca de la naturaleza dócil y la disposición hacia la conversión de los nativos. Como en la mayoría de las novelas indigenistas, la comunidad étnica aparece pintada como "un gran animal torpe, desarticulado y acéfalo" (p. 326), cuyas ingenuas creencias los conducen hacia la propia destrucción. El primitivo objeto de culto en esa religión indígena es igualmente estéril, el *ilol* so-

lamente produce "hijos de piedra", más que de carne y hueso (p. 368).

La novela de Castellanos se convierte así en un testamento de la irresistible fuerza de la Cristiandad, pero como entidad monolítica al servicio fiel del *status quo*. La religión indígena declina hacia una inútil confianza en los cada vez más escasos objetos sagrados, y la posibilidad del sincretismo religioso se convierte en el medio para la ulterior penetración del Catolicismo que acabará por dañar la vida de la tribu. Unos 10 años después, Cárvalho-Neto hará un uso revolucionario de estos tres elementos.

El núcleo novelesco de la oposición entre moros y cristianos, recurre a la misma imaginería de la Rèconquista que Colón, como ya señalé, anteriormente, invocó ante la ambición política y religiosa de Fernando e Isabel para la expansión española. De manera individual, los personajes blancos son identificados generalmente como los moros, y la "indiada", como los cristianos. Incluso en las líneas dedicadas a las batallas colectivas que trazan el dibujo de los momentos cuando Atahualpa se lamenta de la llamada para reagrupar a los cristianos, que debería haber atraído a todos aquellos viviendo en el *anejo*. En oposición, el grito de guerra fue desatendido por la multitud que asistía a una fiesta en la embajada: "Ningún cristiano se presentó. Era pura fiesta de moros" (p. 185).

La reescritura de la Reconquista en esta novela no responde simplemente a un movimiento que cambie a los españoles y los pase al otro bando. Santiago está fuertemente asociado con lo español y es un símbolo poderoso y utilísimo. Según David Gow, las presentaciones misioneras de Santiago, y no de Cristo, ejercían profundísimo efecto sobre los auditorios andinos; puesto que Santiago estaba asociado mucho más enérgica con las temidas –y a la vez, deseadas– armas de fuego (p. 279-280). Por tanto, esta reescritura debía disociarlo del lado español.

El problema de las alianzas previas de Santiago, se resuelve mediante la introducción de un impostor. En una de las visiones de Atahualpa, se le aparece un "falso Santiago", el nuncio papal que bendi-

ce a Terréze, el personaje asociado con el *Diantre* o diablo. Así, el verdadero Santiago se ve absuelto de un pasado de servicio aparentemente en favor de los españoles.

Atahualpa, que en esta novela se convierte en una encarnación de Cristo, muere figurada, más que literalmente. Como resultado de los golpes recibidos a mano de los guardias de Terréze, expira Atahualpa Sobrino: "...me morí en ese momento (p. 210)"; con el acompañamiento de coplas a la agonía de Cristo:

"Sudores de Sangre
tienes que sudar
perversos soldados
te maniatarán.

Cinco mil azotes
te han de maltratar
corona de espinas
también llevarás.

Pero Jesús malo
ruego a tu bondad
que a tu infeliz indio
no olvides jamás. (p. 200)".

Después de estar inconsciente por tres días con sus tres noches, en prisión, Atahualpa recobra la conciencia mediante una resurrección simbólica, que está asociada con su acceso a la conciencia indígena y, posteriormente, con el viaje a Cuba. Literalmente, vuela en avión hacia esa isla, de donde habrá de regresar para sostener una batalla apocalíptica entre el bien y el mal: ha tenido esa premonición en pleno vuelo; la ha visto desde la ventana de su avión. La asociación con Cristo queda reforzada por los nombres de sus amigos y aliados: Simón y Piter.

La institución eclesiástica, asociada con el Diablo, desciende fir-

memente sobre el lado de los opresores. El pueblo bajo su influjo es de nuevo supersticioso y vulnerable, pero esta vez la superstición no se reduce a los *indios*. Disfrazado de sacerdote, Piter recurre a la superstición de los guardias para explicar las manchas de sangre en su sotana, aunque en realidad fueron el resultado de haber ayudado a Atahualpa a escapar de la prisión. De manera incidental, Piter explica que la sangre proviene de los "estigmas" que le aprecen de vez en cuando; el guardia se queda completamente convencido. La religión oficial se ve todavía más deteriorãda durante el encuentro de Atahualpa con la Eucaristía y el Agua Bendita:

> "Y como no se arrodilló, el cura cogió la brocha de agua bendita y lo remojó por la cara ...Sí, el cura lo dejó remojadísimo, de ojos cerra'os, escurriendo el agua en su cara. Se retiró pa'su lugar sin la comunión. Le pregunta al vecino, pa' sacarse 'e dudas:
> –Oye, ¿A vos que te dieron?
> –El corazón de Cristo, naturalmente.
> –Caramba –dice– Yo he estado de mala suerte. A mí me dieron el meado (p. 35)".

así quedan sugeridos los beneficios que recibiría la *indiada* al asociarse con la institución ecleciástica.

Por su parte, las tradiciones religiosas están dotadas de genuinos poderes en la novela. Las campanas de la iglesia tocan al vuelo para crear la confusión que permite que los conspiradores escapen de prisión. Mientras que las estatuas de los santos que los Blancos se habían apropiado con fines decorativos o de inversión, muestran poderes mágicos al sublevarse contra sus propietarios. Cuando la imagen de la Virgen en la embajada está en peligro de ser profanada, sopla un viento milagroso que apaga las velas y así, la Virgen queda protegida por la oscuridad. Cuando el mobiliario de la embajada es arrojado hacia el volcán junto con el resto de las hordas del demonio, las estatuas de los santos levitan por su propio impulso y vuelan hasta quedar en un lugar seguro.

Por otra parte, el papel activo que estos "santos" desempeñan en servicio de la revolución, contrasta agudamente con el oficio de instrumentos de control que Icaza les asigna en su *Huairapamuschcas*, obra en la cual un "hábil prestidigitador de liturgia católica" dispone mágicamente de rayos y centellas para que la efigie de un santo dé lecciones edificantes a su rebaño, a través de un sucedáneo milagroso (p. 28).

También en contraste con la novela de Castellanos, la cual condena a la religión por su efecto destructivo, pero finalmente –aunque con ciertas reservas– admite su poder, la obra de Carvalho-Neto bien podría aceptar el epíteto de "redención redimida". Con eficacia logra rehabilitar a la religión mediante la violación de casi todas las normas *indigenistas* de representación religiosa. Al hacerlo así, revela la inmensa variedad de técnicas que con la intención de promover justicia social, obtuvieron precisamente el efecto contrario. La representación de los sacerdotes como farsantes deliberados, y de los *indios* como presas fáciles, trata de presentar a los primeros como inteligentes. No sucede lo mismo con los indígenas.

En la novela de Carvalho-Neto, la superstición y el escepticismo están distribuidos de manera semejante entre los *indios* y los *blancos*. Con liberalidad, *Mi tío Atahualpa* reconoce las contradicciones entre los objetivos manifiestos de la religión en términos de justicia e igualdad, y los usos y efectos de ello en América Latina. Así resuelve la disonancia cognoscitiva, a través del largamente honrado recurso bíblico del falso profeta. Frente a un arma de gran potencia, el individuo puede rendirse, o bien, intentar neutralizarla; también se vale apoderarse de ella de manera intacta y blandirla contra el enemigo. En el mejor de los casos, las novelas indigenistas acaso hayan expuesto y neutralizado el poder político y social de la religión; en el peor, han sugerido la imposibilidad de la victoria. Al traspasar el nivel de la realidad concreta y adentrarse en el reino del realismo mágico y expandir la novela hasta incluir lo posible e incluso lo imposible, Carvalho-Neto enrola a la religión en el lado de la revolución.

Obras citadas

Carvalho-Neto, Paulo de. *Mi tío Atahualpa*, México, Siglo XXI, 1972.

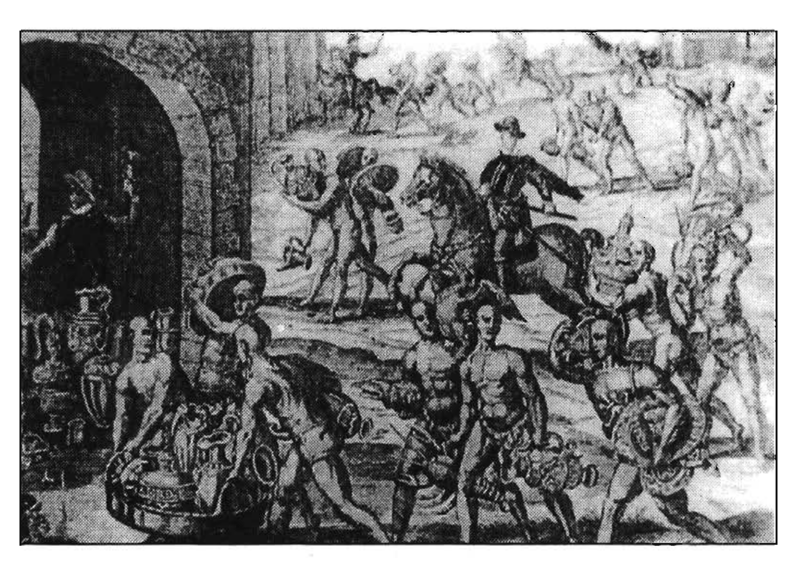
Castellanos, Rosario. *Oficio de tinieblas*. México, Joaquín Mortíz, 1962.

Gow, David. "Roles of Christ and Inkarri in Andean Religion", en *Journal of Latin American Lore*. 12, U.S.A., (1980), p. 279-297.

Las Casa, Bartolomé de. *Brevísima relación*, ed. Andre Saint Lu, Madrid, Cátedra, 1989.

Icaza, Jorge. *Huairapamuschkas. Obras escogidas*, México, Aguilar, 1961.

Lezama Lima, José. "Image of Latin America" traducc. Mary G. Berg, en *Latin America in its literature*, ed. César Fernández Moreno, Londres, Holmes & Meier, 1980.



El oro de América deslumbró a los europeos.

La revisión de la historia: Re-creando a Gonzalo Guerrero en la novela de Eugenio Aguirre

*Manuel F. Medina**

Michel Foucault sostiene que en toda sociedad la producción e intercambio de lo que se publica y lee dentro de un discurso, lo controlan ciertas entidades promovidas por los que dominan el poder político, religioso y educativo.[1] Afirma que los escritores, historiadores y otras personas encargadas de la edición de textos que circulan dentro de un conglomerado se adhieren a tales leyes, denominadas reglas de prohibición y exclusión. Aplicando la teoría de Foucault a la escritura de libros sobre la Conquista española de México, observamos que

* Department of Spanish and Portuguese, University of Louisville, Estados Unidos de América.

1 Michel Foucault, *The Discourse in Language*. Trad. Rupert Swyer. Apéndice de *The Archeology of Knowledge*, New York, Pantheon, 1972, pp. 215-37.

las novelas generalmente se redactan basándose en las normas implícitas promulgadas por los conquistadores. Se alaba a todos los que participan y contribuyen con ellos y se los recompensa al incluírseles enaltecidamente en los diversos textos.

Similarmente, se excluye o relega a un papel secundario, generalmente de anti-héroes, a personajes como Gonzalo Guerrero que se oponen o no participan en esa causa. La novela *Gonzalo Guerrero* (1980) de Eugenio Aguirre, subvierte este modelo al revisar la historia escrita bajo estas circunstancias. Cuestiona la clasificación de héroes y traidores contenida en la mayoría de los textos producidos durante el período inicial de la ocupación española. La estrategia de Aguirre estriba en emplear el estilo utilizado por los historiadores y narradores que escriben durante la Conquista, a fin de vertir autoridad sobre su texto, para exhibir a un Gonzalo Guerrero que difiere del incluido en los registros del discurso español.

En los textos coloniales apenas se menciona a Guerrero y ciertamente se le niega el lugar de honor, reservado para los que controlan el poder en esa época. Se le presenta como el marinero desertor que, traicionando a España, se internó en territorio mexicano, se unió a los indios, "se hizo de mujer india", se negó a ayudar a los españoles cuando se lo solicitaron y terminó luchando contra estos últimos. En síntesis, el mínimo espacio narrativo que se le concede, sirve exclusivamente para recalcar su título de traidor.

Por ejemplo, en *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1632), Bernal Díaz de Castillo redacta que Aguilar se encuentra con Guerrero y lo invita a unirse a la lucha de los conquistadores, pero que Guerrero rehúsa el ofrecimiento de Aguilar alegando que se había casado y que tenía una familia por la cual velar.[2] Su lealtad está con los indios y no con su madre patria, por cuyos intereses, según los españoles, debería velar.

---

2 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, 15ava. ed., México, Porrúa, 1992, pp. 44, 47-48, 91.

La novela de Eugenio Aguirre borra estas dos constantes en la exposición de Guerrero. Primero, le dedica abundante espacio narrativo al colocarlo como figura central del *récit*. Este detalle escasamente nos sorprende porque Aguirre explica que constituyó la base de su proyecto: "Leyendo la obra de M.[iguel] León Portilla *La visión de los vencidos* me encontré el personaje de Gonzalo Guerrero y me llamó la atención porque siendo un personaje importante se decía poco de él".[3] Raymond D. Souza afirma que indiscutiblemente Aguirre logró éxito en su proyecto: "En su novela rescata del olvido una figura marginada por la historia".[4]

Concordamos abiertamente con la afirmación de Souza respecto al triunfo de la novela, porque al colocar a Guerrero de personaje central ésta le proporciona el lugar primordial que se le ha negado durante tanto tiempo. Al mismo tiempo, sostenemos que la novela debe gran parte de su éxito a las estrategias diegéticas utilizadas. El narrador emplea técnicas similares a las utilizadas por los escritores de crónicas, diarios y cartas, los anales oficiales de la Conquista, a fin de otorgar a la novela la autoridad –de que estan investidos– los libros producidos durante el inicio de la ocupación española.

Las crónicas habitualmente se dirigen a un destinatario o narratario específico, a los que se relatan detalles de la misión que se emprende y se informa del progreso de la misma. Por ejemplo, en *El diario del primer viaje* (1942-1943) Cristóbal Colón se dirige a los reyes españoles y estructura su *récit* a fin de justificar su empresa ante sus auspiciadores.[5] Constantemente, menciona el término "oro"

3 Helene Albrechtsen, Entrevista con Eugenio Aguirre, *Excelsior* 30 julio de 1981, p. 1.

4 Raymond D. Souza, "La novela histórica en el encuentro de dos mundos el primer mexicano: Gonzalo Guerrero", *El Búho*, suplemento de *Excelsior*, 13 septiembre de 1987, p. 5.

5 *Cartas de relación* de Hernán Cortés, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo representan otras ilustraciones de crónicas. La primera se escribe a manera de in-

cuyo descubrimiento representa una de las razones primordiales de su viaje.[6]

Asimismo, en la novela de Aguirre se observa que Guerrero escribe para el beneficio de alguien, a pesar de que nunca identifica a su narratario. Reconoce que debe redactar la crónica de sus experiencias entre la gente con que convive porque esto constituye una costumbre de los exploradores y conquistadores. Además, organiza su escrito conforme un modelo que aparentemente conoce y que concientemente sigue: "Durante todo este capítulo anduve reflexionando la pregunta del destino".[7]

Sin embargo, a pesar de imitar las crónicas al incluir en sus escritos pormenores de su rutina entre los mayas, Guerrero constantemente socava los motivos que impulsan a cualquier cronista a redactar sus textos: "Que pasaréis a la historia, me decía la buena hidalga y yo pensaba, eso será cuando esté muerto y a mí que me da con ello".[8] Cuestiona las razones que lo impulsan a escribir y reconoce que sus redacciones lo eternizarán. Pero, al mismo tiempo, percibe que esto escasamente le servirá porque las palabras no convertirán su cuerpo en invencible contra los embates del tiempo.

Similarmente, el narrador además de examinar los motivos que

---

forme hacia el rey de parte de Cortés. La segunda pretende recoger detalles descriptivos de lo que aconteció durante la Conquista. Resulta curioso que las dos relaciones narren los mismos eventos, y las dos discrepen en lo que mencionan. Opinamos que tal diferencia se origina en la intención de quien las produce.

6 Cristóbal Colón, *The Diario of Christopher Columbus's First Voyage to America 1942-1943*, Ed. Oliver Dunn y James E. Kelley, Jr. Norman, OK & London, University of Oklahoma Press, 1989, p. 456.

7 Eugenio Aguirre, *Gonzalo Guerrero*, Lecturas Mexicanas, Segunda Serie 66. México: SEP, 1986, p. 95. Citas sucesivas se refieren a la presente edición.

8 Aguirre, *op. cit.*, p. 97.

impulsan a un explorador o conquistador a redactar crónicas, también interpela el contenido de las mismas. Afirma que la verdad resulta algo irrecuperable y que las crónicas de ninguna manera pueden asegurar su veracidad porque todo lo que se narra posee el punto de vista relativo al que escribe.[9] El que dos cronistas concuerden en la descripción de un evento y especialmente en el número de víctimas, guerreros, y demás constituye una tarea imposible:

> "Debo confesarlo y debo ser honesto y sí quiero aclarar un poco la inexactitud de los cronistas, quienes nunca se pondrán de acuerdo sobre el número de sobrevivientes y causarán conflictos aritméticos al historiador Morley".[10]

No obstante, la novela socava su propia declaración: " La verdad es que llegamos dieciocho personas al esquife y que la persona número diecinueve se vio impedida de abordar".[11] El narrador intenta proveer un relato verídico de lo que aconteció y de ofrecer a los historiadores el número exacto de expedicionarios: "La verdad es que partimos dieciocho y me ha dado mucho gusto aclararlo".[12] No obstante, después de leer su afirmación anterior resulta bastante difícil admitir la verosimilitud de lo que menciona. El narrador pretende aclarar la información que poseemos en cuanto a un evento, pero antes de entregar su versión ya nos prepara para que la cuestionemos. Aunque su declaración se halle revestida de verdad dudamos de ella.[13]

---

9 En *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore, John Hopkins UP, 1987, Hayden White explica este proceso al exponer que todo texto histórico posee la ideología del que lo escribe y por lo tanto carece de la imparcialidad que profesan.

10 Aguirre, *op. cit.*, p. 97.

11 *Ibid.*, p. 68.

12 Loc. cit.

13 Este detalle podría además interpretarse como un comentario en dos tex-

Sin embargo, el empleo de un narratario al cual se proporcionan detalles de la expedición y una explicación de los motivos que impulsan al narrador a realizarla, representa solamente parte de las técnicas narrativas de las crónicas, las cuales se imitan y socava, porque un proceso similar se efectúa con la focalización. Las crónicas utilizan una focalización interna que frecuentemente equivale a la de un observador extranjero ajeno al mundo que pinta. Igualmente, en las secciones iniciales de *Gonzalo.Guerrero*, el focalizador resulta un extranjero que observa los eventos con la visión de un personaje ajeno al lugar que visita, y constantemente los relaciona con los del mundo al "que pertenecía".

> "De esta manera fuimos convidados a presenciar una ceremonia, que es el equivalente a nuestro bautismo, que se llama el *hetzmek.* Habíanles nacido a unos guerreros principales sus hijos, ya hacia cuatro meses y era la hora de que sus padrinos les hiciesen el *hetzmek* para integrarlos al centro de la comunidad".[14]

No obstante, aunque aparentemente la focalización pertenece a un extranjero que intenta entender un acontecimiento social que le resulta ajeno, al compararlo con las ceremonias cristianas que le resultan familiares, también puede interpretarse de otra manera. Al describirla como un bautismo católico, se cristianiza la ceremonia pagana y en vez de denigrar el rito indígena, como sucede en muchas de las crónicas, lo exalta y lo convierte en un acontecimiento

---

tos muy estudiados sobre la Conquista y que discrepan: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo e *Historia de la conquista de la Nueva España* de López de Gómara. Obsérvese que Díaz del Castillo incluye el término "verdadera" en su título con el fin de convencer al futuro lector que lo que él escribe es verdad a diferencia de otros relatos que carecen de esta características.

14 Aguirre, *op. cit.*, p. 110.

humano. El focalizador extranjero privilegia, en lugar de degradar, las costumbres del mundo que visita.

En otras ocasiones la focalización de un extranjero se utiliza para directamente sostener que el mundo que se observa resulta mejor que el que Guerrero ha dejado:

> "Fue para ese entonces que comenzamos a abandonar la costumbre cristiana de cubrirnos el cuerpo con pesadas y bochornosas a imitación de las de nuestra patria, y empezamos mudar de vestimentas y a utilizar el *ex* de los indios para taparnos las partes de la vergüenza".[15]

Nótese que en esta descripción, el mundo cristiano es presentado con desdén. La aseveración resalta especialmente al contrastarla con la cita anterior: en ella, con el fin de humanizar al indio, se presenta un rito indígena como cristiano, porque ahora se expone lo cristiano como menos humano y lo salvaje, sin ropas, como más práctico y natural. El focalizador constantemente enfoca acciones realizadas por los miembros de la tribu y las compara con las de su mundo y luego, a través de la voz narrativa extradiegética, se la interpreta de una manera u otra para el beneficio de la ideología de la obra: humanizar lo indígena o denigrar lo cristiano.

Otra ilustración del uso de la focalización de un extranjero al mundo en que se halla, tal como en las crónicas, la constituye el que relacione las estaciones del tiempo que observa, con lo que le resulta familiar: los meses del calendario gregoriano. Sin embargo, esto cambia conforme avanza el tiempo, y la focalización empieza a representar la de alguien que cesa de ser un ajeno al ambiente en que vive; y las referencias a los meses del calendario gregoriano resultan innecesarias para entender el tiempo; "Todo esto pasó en el transcurso del mes *Zac*, dos meses antes de que se pidieran las lluvias y se

---

15 *Ibid*. p. 107.

celebraran las ceremonias nupciales que aseguran la reproducción de la raza y la continuidad de la estirpe".[16]

Obsérvese cómo las referencias al tiempo lo desligan completamente de la tradición occidental de la que proviene. Calcula el tiempo basado en ceremonias propias de los indios con quienes ahora convive. El siguiente ejemplo similarmente representa una magnífica ilustración de la anexión de Guerrero a una nueva cultura; y nos permite divisar que se halla más familiarizado con ésta que con aquella a la que pertenecía antes:

> "Según mis cálculos la caída de la gran ciudad de los Aztecas o Mexicas, había sucedido durante el año cristiano de mil quinientos veinte y uno, esto es a finales de nuestro *Dos Ahau Zac*, mes del *Katún* que estaba dedicado a mi dios *Acanum* y por lo tanto mientras yo viviese, las flechas cazadoras serían lo suficientemente eficaces para detener la invasión de los conquistadores españoles".[17]

Distingue los pormenores de la forma de calcular el tiempo de los indios, y menciona todos los detalles al respecto. Sin embargo, computa el tiempo cristiano con menos exactitud. También menciona su anexión al grupo indio y su separación completa del grupo español. A diferencia de lo que ocurre en la mayoría de las crónicas, la focalización de un extranjero se convierte en la de un nativo y miembro del grupo que al principio observaba como extraño. Esta adaptación del empleo de la focalización ilustra la manera en que se imita las técnicas narrativas de las crónicas. Sin embargo, asimismo algunas estrategias diegéticas tales como el uso del narrador y la progresión cronológica del *récit*, se duplican y utilizan tal como en estos escritos sin que ocurran mayores ajustes. En los textos de la Conquista, se emplean narradores intradiegéticos que generalmente representan a los protagonistas principales de los libros. Por ejemplo, Cortés na-

16 *Ibid.* p. 155.
17 *Ibid.* p. 201.

rra en *Cartas de relación*. Similarmente, en *Gonzalo Guerrero* la voz del narrador intradiegético que cuenta la mayor parte de la novela, pertenece al protagonista principal.

Asimismo, el empleo de un narrador extradiégetico que cuenta una parte menor del *récit* constituye otra emulación de las técnicas narrativas de las crónicas. Estas frecuentemente inician y culminan con redacciones de editores que escriben prefacios y conclusiones para que el lector entienda el contenido de la obra,[18] porque el cronista generalmente omite esta información crucial. En la novela de Aguirre tal como en muchas crónicas, un narrador extradiegético cuya identidad ignoramos, narra el capítulo sexto y las secciones iniciales y finales de la novela. Sus intervenciones brindan información primordial para entender los escritos de Guerrero.

Tal como el manejo del narrador refleja el utilizado por las crónicas, la cronología de la novela igualmente emplea una presentación del tiempo similar al de los textos de la Conquista. Cronológicamente, las crónicas cubren un extenso período y estimamos que se escriben en un lapso igual. El narrador redacta los eventos diariamente, o por lo menos guarda notas detalladas de lo que ocurre, a menudo inmediatamente después de que los sucesos acontecen. Se sugiere que el autor ha escrito el texto en intervalos utilizando la técnica de los que escriben diarios personales. Las crónicas frecuentemente equivalen a un diario de los viajes o misiones llevadas a cabo por quien las escribe; y redacta su texto cotidianamente a fin de proporcionar un informe de sus acciones.

En *Gonzalo Guerrero*, el protagonista emplea una táctica similar. La *historia* cubre un amplio período que abarca desde la llegada de Guerrero a México, hasta su muerte. Se percibe asimismo que el na-

18 A manera de ilustración indicamos que *El diario del primer viaje* fue editado por Fray Bartolomé de las Casas. Críticos consideran que una parte del texto fue redactado por el último y que el contenido completo del libro no se puede atribuir a Colón.

rrador redacta su registro con relativa frecuencia y que lo escribe en fragmentos. Como lo demostramos al analizar la focalización, las diferentes secciones del libro revelan la evolución de un personaje ajeno al mundo indígena, hacia uno que se convierte en miembro de este lugar. Cuando todavía se sentía parte de su cultura, recientemente llegado a vivir entre los indios, escribe como un ser que no pertenece a esa tribu. Con el tiempo cambia, al adaptarse a la nueva cultura, y sus escritos reflejan este fenómeno. Su texto marca esta transformación en el uso de fechas y otros aspectos lingüísticos que sugieren que compuso el registro en partes, en vez de todo hacia el fin de su vida. Si lo hubiera redactado todo al final, la perspectiva del narrador equivaldría solamente a la de alguien que se identifica totalmente con la cultura indígena.

Además de valerse del estilo que predomina en la escritura de las crónicas a fin de investir su narración con la autoridad que gozan los documentos creados y reconocidos por este tipo de discurso, la novela se sirve de la caracterización para revisar la versión tradicional de Guerrero. Como se ha mencionado, la mayoría de los textos históricos que mencionan a Guerrero lo tildan de traidor porque se negó a ayudar a la Madre Patria en su lucha contra los indios, y por asimilarse con los últimos. La novela revisa esta posición y presenta a Gonzalo Guerrero como un luchador temerario, padre de familia dedicado y hombre muy honesto.

En *Gonzalo Guerrero*, el protagonista jamás se convierte en alguien que completamente abandone sus orígenes. Se ha explicado, al mencionar la focalización, que el observador de la novela evoluciona gradualmente hasta que su cultura original le resulta poco familiar. No obstante, negamos que este último estado represente una completa alienación de lo español. El producto final constituye una mezcla de las dos culturas, como se observa en la religión sincretista que adapta y que combina lo cristiano y lo indígena:

> "[S]e fue preñando de paganías, más decorativas que sustanciales, y adornando con un mundo de símbolos alucinantes y contradictorios,

pero de gran efectividad. Realmente nunca se despojó de su religión como se ha pretendido, sino que se enriqueció con otra, y, con ambas, obtuvo la seguridad personal e inmunidad militar que le proporcionaron tantos éxitos. Combinando a Santi Yago, patrón de España, con *EK Chuak* el dios maya de la guerra, se podía sentir poderoso ante cualquier enemigo, fuese éste indio o peninsular, ya que si uno le fallaba el otro desviaría la flecha o trababa la lanza".[19]

Esta aseveración del narrador extradiegético que utiliza la focalización interna de Guerrero, confirma nuestra declaración previa. Cabe perfectamente dentro del cometido total del libro de revisar la Historia e incluir en sus páginas a un Guerrero diferente al que aparece en ella. Se aclara que a diferencia de las figuras emitidas por los textos históricos, el Guerrero de Aguirre nunca se alejó del cristianismo, sino que adoptó e incorporó elementos de las dos creencias con las que tuvo contacto. El narrador expresa abiertamente su intento, que refleja lo que se percibe a lo largo de todo el *récit*, de aclarar lo que se ha dicho de Guerrero y brindar una nueva versión, más apegada a la verdad.

Sin embargo, siguiendo asimismo el tono auto-paródico de la novela, el narrador a la vez que afirma y corrige la historia, al enaltecer a Guerrero simultáneamente socava su propósito. Una lectura más detenida nos revela que esta mezcla de dioses de ambos lados resulta poco convencional; y nos invita a pensar en Guerrero como algo diferente a lo que originalmente el narrador pretende mostrar. Se menciona cuan inteligente resulta Guerrero por mezclar las dos religiones y hacerse merecedor de la protección espiritual que recibe. Mas al mismo tiempo se nota en el narrador un tono burlón que socava la aseveración última; en realidad, parece mofarse del protagonista. A través de palabras del mismo Guerrero se sugiere su locura por combinar las dos religiones: "*Ix Chel Can* me miraba, como a un demen-

19 Aguirre, *op, cit.*, p. 134.

te, mezclando a los dioses y pidiéndole a cada uno lo que me era conveniente".[20]

Otros aspectos de la caracterización de Guerrero poseen rasgos similares a los arriba expuestos. En un intento de borrar el estigma del individuo no cristiano que se vuelve pagano al internarse en la selva, la novela insiste constantemente en el apego de Guerrero a la religión cristiana, por medio de aseveraciones y descripciones similares a las recién mencionadas: "Debo ser paciente y esperar a que Él me rescate y me devuelva a su rebaño".[21] Similarmente, con frecuencia se recalca su apego a la religión pagana de los indios y resalta un Guerrero que mezcla las dos.

Además del aspecto religioso, se enfatizan otros que la novela igualmente intenta revisar, y entre los cuales sobresale la valentía de Guerrero. El personaje principal de la novela carece de las rasgos de cobarde con que algunas veces, en otros lados, se le describe. En *Gonzalo Guerrero* al contrario, se le representa como héroe que frecuentemente expone su vida a fin de salvaguardar a su familia y la tribu con la que habita. En una ocasión, se arriesga demasiado para salvar la vida de uno de los jefes guerreros al que ataca un sario. El líder indígena lo recompensa ofreciéndole su amistad y apoyo: "Con esta gesta Gonzalo Guerrero ganó dos gemas de destellos inmortales: su libertad y un amigo incondicional".[22] Guerrero asimismo se distingue como soldado valioso que constantemente se sirve de su astucia y conocimiento militar a fin de derrotar a los españoles y a las otras tribus enemigas que atacan a su pueblo. Siguiendo con el tema recurrente de la novela, antes de combatir invoca la ayuda de un dios: "Considerando que el número de hombres a los que voy a combatir no representa mayor peligro, he armado a un escuadrón de

---

20 *Ibid.* p. 220.

21 *Ibid.*, p. 116.

22 *Ibid.* p. 132.

flecheros, de los más diestros en la cacería y les he llevado a ofrendar ante *Acanun* para que nos proteja".[23]

No obstante, de todas las descripciones heróicas que Aguirre presenta de Guerrero, la que más destaca se refiere a su combate contra los españoles que retroceden ante tan feroz ataque. Allí el héroe emplea toda su experiencia militar y lucha para defender al grupo del que ahora forma parte. Ataca al grupo al que una vez perteneció, pero que ha llegado a convertirse en su enemigo porque quiere destruir su estilo de vida, y el de los indígenas que lo han acogido:

> "Durante un mes les hicimos la guerra en forma tenaz y encarnizada. Mu- chos españoles murieron, muchos *cheles* sucumbieron y cuando Dávila entendió que nada lograría en nuestra provincia, se largó en unas canoas hacia el sur, por el cauce del río Hondo, yendo a perderse en la mar".[24]

La traición de Gonzalo Guerrero hacia los españoles se justifica por el apego a su nueva tierra. Como americano adoptado, sus intereses reflejan los del Nuevo Mundo. España representa el imperio dominante al que hay que combatir y evitar. La nueva versión del Guerrero valiente se contrapone contra la de traidor y egoísta con la que se lo ha marcado. La historia renovada, que leemos en este Quinto Centenario, re-crea a Guerrero acreditándolo como héroe que lucha por el beneficio de su nueva nación.

Así, la novela proporciona la versión de la Conquista desde la perspectiva de los mexicanos, para quienes Guerrero representa un defensor; mientras que los españoles representan al invasor. Esta visión difiere de la escrita por los españoles que atacan a Guerrero por unirse a los indígenas y abandonar a la Madre Patria. Cada versión favorece la ideología del que la fabrica, y la novela de Aguirre defiende a Guerrero.

23 *Ibid.* p. 204.
24 *Ibid.* p. 220.

Además de soldado valiente, la novela también presenta a Guerrero como hombre de familia dedicado, marido fiel y padre abnegado. Raymond D. Souza, expone que en sus encuentros con los españoles, Guerrero recalca su estado civil de casado y que este detalle porta mucha importancia porque sugiere la dedicación de Guerrero a su familia: "Es una cosa tener mujer y otra ser casado".[25]

Guerrero muestra así los lazos fuertes que lo conectan con su esposa, a quien le profesa el respecto reservado a la mujer con quien un marido ha establecido una familia. Similarmente, el protagonista muestra afecto igual por su progenie al preocuparse muchísimo por sus hijos. Las escenas más conmovedoras de la novela se refieren a circunstancias en que teme por la vida de sus hijos. Respecto a éstas, Souza menciona la ocasión en que Guerrero tiene que llevar a su hija al sacrificio ritual, como una de las más impactantes. Sin embargo, existen muchísimas más. Por ejemplo, citamos el episodio en que la salud de su hijo *Ah Tok* peligra, y Guerrero implora con una fe firme: "Le recé a su dulce Madre y ella intercedió por la salud de mi hijo".[26]

Las secciones que narran el nacimiento de sus hijos constituyen otra ilustración de escenas impresionantes, en las que el protagonista expresa muchísima emoción. Las escenas en que Guerrero desempeña su papel de padre, merecen aseveraciones similares; nos dejan percibir además de la abnegación fraternal de Guerrero, su apego a las dos culturas de las que forma parte y que anhela que sus hijos hereden. Por ejemplo, a su segundo hijo, lo llama de dos maneras: Gonzalo, nombre cristiano y *Ah Tok*, nombre indio: "yo lo llamo Gonzalito en la intimidad de nuestro hogar y le dedico gran parte de mis energías y de mi cariño".[27]

Gonzalo Guerrero expone una figura del protagonista que difiere

25 Souza, *op. cit.*, p. 4.

26 Aguirre, *op. cit.*, p. 179.

27 *Ibid.* p. 178.

grandemente de la que se le ha otorgado en los libros de historia producidos durante la Conquista. Empleando el estilo de quienes han redactado textos que el discurso ha privilegiado como verdaderos; un nuevo texto que por valerse de recursos literarios y lingüísticos semejantes a los utilizados por los conquistadores, también pretende albergar esa sensación de verosimilitud que rodea a los otros textos que excluyen o presentan otra visión de Guerrero. La novela algunas veces ataca directamente a los controladores del discurso, al burlarse de la cabalidad de los registros que los cronistas narran. Presenta al cronista español como ilógico porque proporciona explicaciones ridículas de los eventos que presencia. En estas aseveraciones de peninsulares, se percibe una ignorancia de la cultura india. Por ejemplo, en una oportunidad se sugiere que los indios además de salvajes resultan mágicos. Cuando Gonzalo Guerrero se reúne con el explorador español, Pedreras, el último cree que el primero se ha comido a un español y por eso puede reproducir el idioma. A su vez, este episodio puede interpretarse como una subversión de relatos inscritos en los textos históricos que afirman que los indios proveen explicaciones ilógicas sobre los españoles y sus viscicitudes. Frecuentemente se menciona que conjeturaron sobre la naturaleza centaura de los españoles cuando los vieron llegar montados a caballo.

En ocasiones, la corrección de los documentos históricos resulta mucho más directa. El narrador extradiegético del capítulo sexto cita textualmente las palabras del Obispo Landa, uno de los historiadores cuyo texto favorece el discurso. El Obispo narra una fiesta india explicando el exceso en el consumo de alcohol y otras transgresiones morales que rodean el acontecimiento. El narrador afirma la inexactitud del relato del discurso y procede a corregirlo:

"Al contrario, la austeridad impuesta por *Taxmar* y sus sacerdotes fue ejemplar. Guardias y patrullas de cinco hombres recorrían las calles de la villa durante todo el día, de sol a sol, de alba a alba, pregonando abstinencia carnal y de bebidas fermentadas; conminando a los habitantes a la oración y al sacrificio, a la moderación y al buen comportamiento. Gon-

zalo lamentaba, en su fuero interno, el exceso de liturgia y la carencia de un poquitín de buena juerga".[28]

Esta cita proviene de uno de los tres capítulos contados por un narrador diferente a los demás en que Gonzalo Guerrero realiza la narración. Estratégicamente, este detalle sirve para proveer de mayor credibilidad a las palabras que aparecen en la última cita. Uno podría argumentar la falta de verosimilitud de lo que se narra, si Guerrero fuera el narrador. Se podría afirmar que a Guerrero le conviene defender a los indios. Sin embargo, debido a que la narrativa procede de otro narrador cuya identidad desconocemos, carecemos de suficiente base para defender este argumento, y por ende el pasaje resulta más creíble.

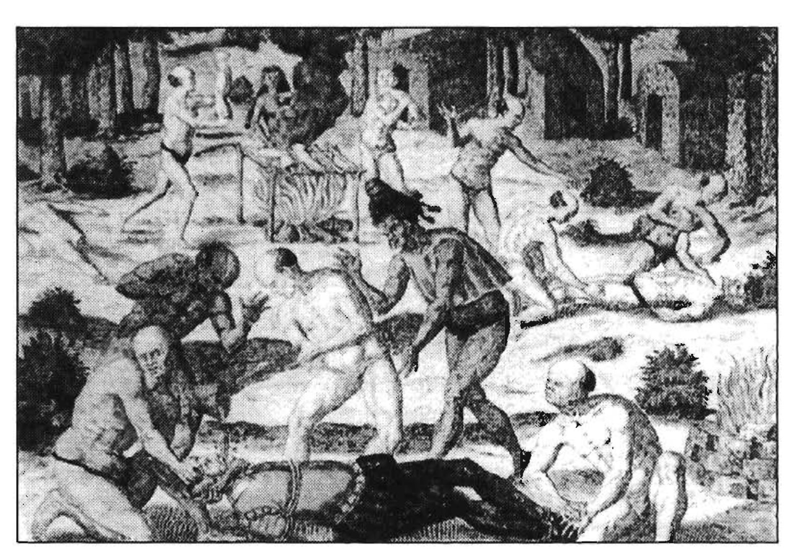
En fin, *Gonzalo Guerrero* brinda una versión diferente a la del discurso al trazar el origen del mestizaje a Gonzalo Guerrero y su esposa, en vez de a la tradicional pareja de Hernán Cortés y la Malinche. El primer fruto de la unión entre mexicanos y españoles la constituye la primera hija de Guerrero y su esposa, *Ix Mo*, que nace en 1517, mucho antes de que el Conquistador y su intérprete indígena empezaran su progenie. La niña surge producto del amor de sus padres, y esta historia de amor y de heroismo reemplaza la de violación y traición asociada con Cortés y la Malinche. Este nacimiento proporciona otros fundamentos en la base de la identidad mexicana, además de mostrar la complejidad y ambivalencia de los hijos de la Malinche, pero desde otro punto de vista.

La nueva versión de la historia de Gonzalo Guerrero se apodera del estilo de los documentos del discurso para afianzar lo que narra. Provee al nuevo personaje del espacio narrativo que se le ha negado en las páginas de las crónicas y otros textos históricos que apenas lo mencionan. Sin embargo, al final la novela también se burla de este método: auto-critica o parodia el mismo modelo que utiliza a fin de alcanzar credibilidad. Produce una historia revisada pero al mismo

---

28 *Ibid.* p. 125.

tiempo comenta la legitimidad de todo lo producido a través de este tipo de narrativas. Sugiere que debemos de dudar del contenido de las crónicas producidas por el discurso reinante en el siglo XVI, porque resulta imposible presentar un retrato objetivo de eventos o personas históricas. Con todo, esta recreación de una historia contada por cinco siglos de diferente manera, merece un lugar especial en este Quinto Centenario, y bien demuestra que en México hay y habrá más de 500 años de cultura.



Leyenda negra de los americanos.
Iconografía europea decimonónica

Dignidad y colonización en los pueblos latinoamericanos: una reflexión sobre México

*Elsa Muñiz García**

I

El fin del siglo se acerca y los acontecimientos mundiales nos asombran cada vez más. No acabamos de entender el rápido cambio que experimentan las relaciones entre los pueblos y entre los individuos, y la incertidumbre parece ser la marca de nuestro tiempo, sobre todo cuando se trata de responder a una pregunta fundamental: ¿quiénes somos?

Hasta hace algunos años, la existencia de los sujetos se afianzaba todavía en la "realidad" de una nación erigida por la fuerza de sus ideales libertarios y soberanos. Los hombres y las mujeres, así como sus aspiraciones personales y colectivas, fueron explicados en su re-

* Departamento de Humanidades. UAM-A. Profesora-investigadora Titular "B".

lación con el cosmos desde la ideología nacionalista. Cualesquiera determinación identitaria, ya fueran las costumbres, la raza, el género, la clase social, el grupo de edad, ocupación, etcétera, quedaba subordinada al "ser" mexicano, guatemalteco o cubano. En la actualidad, en el nuevo orden económico y político, en el contexto de la globalización y la transnacionalización de la cultura, se vuelve una necesidad apremiante, el definirnos frente al "otro". ¿Quién es el otro actualmente? y en consecuencia, ¿quiénes somos "nosotros"?

En el presente trabajo intento reflexionar sobre algunas de las preocupaciones y posibles opciones que se presentan ante la ambigüedad que caracteriza el momento histórico que les corresponde vivir a los pueblos latinoamericanos; entre ellos, al nuestro. Y también sobre la forma en que reelaboramos constantemente una identidad signada por la multideterminación.

II

A casi dos décadas de estallada la crisis general del capitalismo en el mundo, y producida la ruptura del viejo patrón de acumulación capitalista que condujo a países como México a adoptar modelos como el de sustitución de importaciones, el neoliberalismo es una realidad patente en los rumbos actuales de la economía de los pueblos. Su existencia adjudica nuevas formas de acción a los diferentes sectores y actores sociales, no sin presentar conflictos dadas las contradicciones existentes en los países de capitalismo dependiente.

La dinámica de apertura comercial y de transnacionalización de capitales, representa un intercambio a todas luces desventajoso para Latinoamérica. Es clara la tendencia a la integración de grandes áreas económicas. La desigualdad estructural de países como los latinoamericanos y otros antes llamados del Tercer Mundo, frente a la supuesta reciprocidad expresada en los tratados económicos, ha generado cambios del antiguo bloque hegemónico en el control del excedente; también un cambio en las formas de propiedad pues el Estado deja de participar directamente y plantea además una nueva

división del trabajo que ubica a estos países, como maquiladores y de servicios.

Los países hegemónicos tienen a su disposición los mercados internos de las naciones dependientes, hasta hace poco protegidos. La fuerza de trabajo descalificada y por ende barata, constituye la materia idónea para la proliferación de la industria maquiladora, cuya dinámica de funcionamiento conlleva una gran movilidad entre la oferta y la demanda de una fuerza de trabajo que oscila entre la maquila, el servicio y el comercio.

Es definitivo que el nuevo patrón de acumulación capitalista ha ubicado estadísticamente a los sectores desprotegidos, léase campesinos, obreros, capas medias depauperadas y las masas desempleadas, en una nueva clasificación: grupos de extrema pobreza. El mayor costo de la instrumentación neoliberal ha recaido en estos sectores que sufren los efectos del desempleo y el deterioro de los salarios, cuyas consecuencia repercuten en las condiciones de vida.

III

Esta nueva estrategia del capitalismo, después de sortear la crisis general que viviera durante los años ochenta, no ha planteado únicamente un cambio a nivel estructural donde la nueva división internacional del trabajo polariza el enriquecimiento y la pauperización; sino que, a partir de ella, el orden mundial heredado de la Segunda Posguerra y fortalecida durante la Guerra Fría, ha dado paso a la unipolaridad del poder internacional y a una pugna por el reparto del mundo en función de las zonas económicas.

En este sentido, como ya se señaló, la nueva composición de las relaciones sociales deviene en una nueva forma de "coloniaje" y en una manera diferente de concebir la nación y lo nacional. Los nacionalismos de viejo cuño, los que respondieron a la perspectiva racionalista decimonónica del liberalismo, han entrado en una crisis que obedece a contradicciones generales emanadas del cambio de mode-

lo de acumulación capitalista; y a otras, de tipo particular, dependiendo de los contextos de cada país.

Para poder advertir dicha transformación es necesario, como señala Bartra, quitarse de la cabeza la idea de que la nación no puede existir sin nacionalismo:

> "Aunque estrechamente relacionados, se trata de realidades que operan en planos diferentes: una cosa es la territorialización del poder político que se concreta en el estado-nación, y otra cosa distinta es la forma –y no es la única– en que se legitima la constitución de un espacio nacional".[1]

Sin embargo, las naciones se recomponen, y el discurso nacionalista realiza las adecuaciones necesarias. Si bien es cierto que, según el autor, el nacionalismo no es la única forma de legitimar un estado como el moderno, también lo es que particularmente en nuestro país, ha sido fundamental para el desarrollo y consolidación del sistema político mexicano.

En este sentido, el proyecto nacionalista planteado por el gobierno de Salinas de Gortari trata de actuar de manera eficaz en el contexto de las nuevas relaciones impuestas por el neoliberalismo, pero también ante las necesidades internas de modernizar un discurso disfuncional, en términos de lo que Roger Bartra ha señalado.[2] Para corroborar esto, retomo algunas ideas centrales del III Informe de Gobierno del Presidente Salinas, expuesto en noviembre de 1991, en el cual, según mi parecer, plasma claramente el rumbo del nacionalismo mexicano en el neoliberalismo.

Los discursos nacionalistas que desde la oficialidad buscan legitimarse, como el de México, rezan por una apertura hacia los elementos externos que constituyen históricamente la nación. La creación de un nuevo proyecto nacionalista en nuestro país propone discursi-

---

1 Roger Bartra, *El oficio mexicano*, Ed. Grijalbo, México, 1993, p. 103.

2 *Idem.*

vamente lo que se ha venido realizando en los hechos. Desde el discurso, la propuesta del Ejecutivo Mexicano aparece "profundamente nacionalista", y el cambio que plantea tiene como principal objetivo "la modernización y el crecimiento, previo abatimiento de la pobreza". En segundo término se ha hablado de un nacionalismo cuyo contenido no esté congelado en el tiempo ni en el espacio, y se afirma categóricamente la necesidad de abrirse al mundo económico, aunque sin sacrificar la soberanía, que queda reducida a los límites virtuales de un país invadido política y económicamente.

Y así, afirma que "nacionalista" es aquello que beneficia a la nación, y que el beneficio de la nación es procurar la interrelación con los demás países. Como podemos observar, tal y como el ejecutivo lo mencionó en ese discurso, ya no es necesario el reconocimiento ni la afirmación de México como nación, y al parecer tampoco el grupo en el poder necesita de consenso, ahora es interés nacional el abatimiento de la pobreza. En ese sentido van encaminadas las políticas económicas y comerciales del régimen.

El nuevo proyecto nacionalista, de carácter totalmente instrumental, no solamente quedó evidenciado en este III Informe. Las modificaciones a los Artículos 27 y 130 Constitucionales, el Programa de Solidaridad y la firma del Tratado de Libre Comercio, son una clara manifestación del nacionalismo mexicano actual.

La idea expresada por Salinas, en torno a la necesidad de interrelación de los países, tiene serias implicaciones. En primer lugar esta interrelación involucra de entrada la justificación de la firma del Tratado antedicho; y plantea que no podemos quedar al margen del crecimiento y de los nuevos bloques económicos, dado que representan –desde el discurso– la mejor posibilidad de acabar con la pobreza.

Esta relación con el exterior tiene que ver también con la apertura a la inversión extranjera y, por supuesto, con las modificaciones al Artículo 27, acerca de la tenencia de la tierra. Finalmente, y de ahí la importancia de entender lo que sucede en México, la interrelación de los países latinoamericanos y la firma de tratados comerciales para-

lelos, implica la vigencia y realización de un viejo anhelo estadounidense "América para los americanos" (la Doctrina Monroe que data de 1822). Para ello, México asume su papel de "hermano mayor" y se convierte en el ejemplo a seguir por los demás países.

Esta apertura a la economía mundial es lo que Salinas llama "descongelar" el nacionalismo, un descongelamiento basado sobre todo en el desmantelamiento del artículo más nacionalista de la constitución de 1917. Solamente como comentario, ya que este tema ha sido tratado por diversos analistas en diferentes foros, sabemos que esta modificación es una forma de adecuar el marco legal del sector rural a las exigencias formuladas por los representantes estadounidenses en las negociaciones del Tratado de Libre Comercio y de los sectores empresariales nacionales, para eliminar obstáculos a la inversión extranjera.

Finalmente, este proyecto nacionalista plantea que nuestra cultura es rica en acumulación de experiencias y de vivencias, es el fruto del cambio, del constante contacto con otras culturas y con "los rasgos disímbolos y a veces contradictorios de su propia diversidad", y en ocasiones ha sido influencia decisiva para otros pueblos. Así se hizo nuestra cultura, "con capas sedimentadas de muchos pueblos aborígenes y extranjeros, y es nuestra, de manera inconfundible, como seguirá siéndolo el cambio".[3]

Sólo podemos aventurarnos a especular en torno a cuál será la pretensión de tales afirmaciones. Habría que considerar que nuestra cultura ya no es, como antes se afirmaba, la fusión de dos culturas: la indígena y la española. Ahora somos producto de "varios aborígenes y otros extranjeros".

Queda claro, entonces, que el programa nacionalista hasta aquí delineado es un proyecto que modifica la esencia soberana de la na-

---

3 Se tomaron algunos señalamientos del Presidente Salinas de Gortari en su III Informe de Gobierno, transcrito en *La Jornada*, el sábado 2 de noviembre de 1991.

ción hasta ahora reconocida. Sin embargo, mantiene ciertos elementos ideológicos que le permiten autodefinirse como nacionalista. Permanece la idea de la Revolución como el punto de partida y de llegada; asimismo, la modernidad y el progreso siguen siendo los paradigmas y ejes que constituyen el nacionalismo y le dan sentido a la identidad del mexicano.

IV

La idea de la nación como espacio histórica y políticamente definido, se desdibuja bajo la nebulosa que cubre las áreas constituidas a partir de los tratados de integración económica. La cultura se transnacionaliza y en este entrecruzamiento de los territorios encontramos una diversidad de discursos que interactúan en la conformación de las realidades culturales.

Estas realidades culturales, en las cuales lo moderno se cruza con lo tradicional, lo antes concebido como "nacional" y la influencia externa, que derivan en una transnacionalización de la cultura, el arte contemporáneo y las culturas electrónicas, en fin, de lo popular con lo "culto", construyen lo que Néstor García Canclini llama "culturas híbridas", conformadas a partir de ciertas "entradas y salidas de la modernidad".[4]

---

4 En el texto de Néstor García Canclini citado aquí, el autor propone tres hipótesis que guían su análisis, la primera "...es la incertidumbre acerca del sentido y el valor de la modernidad deriva no sólo de lo que separa a naciones, clases y etnias, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se cruzan". La segunda, que al referirse a la utilización de varias disciplinas, entre ellas, la historia del arte, la literatura, la antropología y el folclor para interpretar las realidades culturales de América Latina, nos habla de "... que el trabajo conjunto de estas disciplinas puede generar otro modo de concebir la modernización latinoamericana: más que como una fuerza ajena y dominante, que operaría por sustitución de lo tradicional y lo propio, como intentos

Con los planteamientos de García Canclini, podemos entender que Latinoamérica ha sufrido cambios en sus mercados simbólicos, que en momentos radicalizan el proyecto moderno y en otros, acuden a la tradición como una manera de resolver los conflictos que le presenta la modernidad.[5]

De lo que se trata es de percibir cómo en nuestras culturas hay una nueva relación entre tradición, modernismo cultural y modernización sociocultural;[6] misma que el nacionalismo propuesto desde la oficialidad tiene que asumir si quiere de alguna manera legitimarse. Ello implicaría un reconocimiento no solamente discursivo, sino real, de la heterogeneidad y un importante avance democratizador.

V

Sin embargo, parecen inevitables ciertas preguntas: ¿qué significan en la vida y percepción de los sujetos particulares, estos cambios que a nivel macro podemos distinguir?, ¿cómo es asumida por los individuos una identidad construida desde los diversos códigos culturales que juegan en el contexto actual?

Los sujetos cotidianos, que a fin de cuentas son quienes producen y reproducen las visiones del mundo y las prácticas sociales propias y hegemónicas, reciben una infinidad de mensajes que tienden a crear un nuevo mito de la identidad. Los medios masivos de comuni-

---

de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la *heterogeneidad multitemporal* de cada nación". Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, Conaculta-Grijalbo, México, 1989, pp. 14-15.

5 Es el caso de los grupos nahuas, que en la zona de Guerrero, han llevado a cabo una serie de movilizaciones para evitar la destrucción de sus pueblos ante la amenaza de construcción de la presa de Tetelcingo. Ellos han acudido a la recuperación de su identidad étnica y de sus símbolos ancestrales. Martha García, Tésis de Licenciatura en Antropología Social, en elaboración.

6 Néstor García Canclini, *op. cit.*, p.19.

cación cumplen un papel fundamental. Un mito frente al que encontramos la experiencia vital de los sujetos que sufren diariamente los efectos de la nueva organización del mundo.[7]

La incertidumbre y la hibridación que caracterizan la condición posmoderna de la cultura, también tienen su referente en la identidad. En el actual intercambio simbólico, la identidad adquiere nuevos referentes y diferentes generadores, a la pregunta ¿quién nos va a contar la identidad?, podríamos agregar ¿cómo la vamos a vivir?[8]

García Canclini afirma que el problema clave no parece ser el riesgo de que las identidades nacionales, regionales y étnicas sean arrasadas por la globalización. Sino más bien propone entender "cómo se reconstruyen (las identidades) en procesos de hibridación intercultural".[9]

De acuerdo con Roger Bartra, en el texto citado, en México el mito de la identidad ha contribuido a la legitimación del sistema político, pero al finalizar el milenio resulta ser una forma mítica poco coherente con la nueva lógica. Bartra señala la contradicción que surge de una identidad donde se advierte a

> "...un mexicano que es la metáfora del subdesarrollo permanente, la imágen del progreso frustrado. Este ser desvalido sólo tiene sentido al interior de las redes del poder político oficial. Es un ser que sobrevive gracias al Estado. El individuo es visto como un ser inacabado y larvario, cuya metamorfosis sólo puede ocurrir en el seno del estado revolucionario".[10]

Frente a una cultura inserta en los caminos de la modernización,

---

7 Hablamos de la creación del mito de la identidad en el sentido que lo hace Roger Bartra en *El oficio mexicano*, Grijalbo, México, 1993, pp. 31-44.

8 Néstor García Canclini, en *La Jornada Semanal*, febrero de 1993, p. 7.

9 *Ibid.*

10 Roger Bartra, *op. cit.* p. 42.

se plantea a la oficialidad la necesidad de reformular el mito del mexicano recurriendo a los elementos ya señalados en el Informe de Gobierno referido.

Así, tenemos dos procesos simultáneos: por un lado, el de la creación del nuevo mito de la identidad nacional; y por otro, el de la reconstrucción de las identidades nacionales, regionales y étnicas por parte de los propios sujetos. En este proceso dual de conformación identitaria, encontramos que una característica central es la diversidad, factor que nos remite a contradicciones fundamentales del nuevo orden mundial: la integración económica frente a la desintegración política y el reconocimiento de la pluriculturalidad frente a la globalización de la cultura.

El problema que se presenta particularmente para los países de América Latina, entre ellos México, es que tal integración y pluriculturalidad no parecen darse en términos de simetría, sino de jerarquización y, por ende, de subordinación y sometimiento.

El discurso neoliberal ofrece elementos que intervienen en esta nueva definición de los sujetos nacionales, elementos que hablan de una nueva forma de coloniaje. La América nuestra enfrenta una nueva forma de dominación, tal vez más sutil en el discurso, enfrentamiento en el cual la integración y el reconocimiento de la diversidad son juegos de palabras que se traducen en antidemocracia.

La identidad de los pueblos latinoamericanos, se construye entonces sobre la asimilación de la colonización y la inferioridad, sin cuestionar el papel que la nueva división del trabajo destina a los diferentes países y a los distintos sectores. La nacionalidad pasa por la diferencia étnica y la división social del trabajo, lo que ubica a nuestros países fundamentalmente en el sector del servicio y la maquila.

La realidad que viven los países de América Latina, propicia la conformación de identidades colonizadas y serviles. En una nueva estructuración de los símbolos que colocan a la modernidad como el paradigma, la dignidad es un elemento ausente, la indolencia y la indiferencia han cubierto la imposibilidad de comprender a países

como Cuba que ante el bloqueo y la marginación deban cambiar un destino que sólo a ellos, sin presión externa, corresponde determinar.

VI

Parafraseando a García Canclini, preguntamos ¿Ahora quién nos va a contar la identidad? La respuesta a esta pregunta, ciertamente no es cuestión de recetarios, tampoco de encontrar una fórmula infalible. Toda construcción empieza por la búsqueda o búsquedas.

El contexto posmoderno al que hemos hecho referencia nos permite, sin embargo, encontar las fisuras en el modelo económico, en la hibridación cultural y en la construcción de un nuevo mito de la identidad desde los discursos hegemónicos. Las acciones de los sujetos pueden ser los caminos por los que nuestros pueblos recuperen su dignidad identitaria, que sólo en algunos momentos históricos podemos reconocer (cabe recordar la caída de Somoza en Nicaragua o la de Batista en Cuba); cuando la gente común, desde el ámbito cotidiano dio forma y contenido a su malestar a través de la crítica y la acción en un sentimiento de dignididad no sólo como mexicanos, cubanos o nicaragüenses, sino como seres humanos. Tengamos presente la reciente negativa de los haitianos a que tropas norteamericanas desembarcaran en su país y la demanda implícita de resolver solos los propios problemas.

Como pueblo, somos artífices de nuestro destino y esto no es bordar en la utopía. Cada día vemos con más consistencia que la resistencia pasiva de los pueblos se convierte en desafío y confrontación. Vaclav Havel, en un artículo escrito a finales de los años sesenta, a raíz de los sucesos de la llamada "Primavera de Praga" y sobre un artículo escrito por Milán Kundera por el mismo tiempo, hace algunas reflexiones, pertinentes en este caso. En primer término, niega que se deba creer en un destino fatal o manifiesto, que esté ligado a nuestra suerte de país pobre y oprimido y a la de los otros, de ser potencias.

Havel propone:

> "...discurrir sobre el destino es apartarnos de los verdaderos motivos de la situación actual y de las verdaderas posibilidades de solución, sustraerse a la penosa responsabilidad de someter ciertos dogmas ideológicos, ciertos prejuicios e ilusiones, a una reflexión crítica y diluir la responsabilidad histórica concreta de personajes históricos concretos en el inalcanzable cosmos de los paralelismos históricos y generales, y de las cualidades abstractas".[11]

Tomar el destino en nuestras manos, asumir la responsabilidad de sujetos históricos concretos, es la propuesta. Como vía, una reflexión crítica y, agregaríamos, una lucha por la democracia.

Considero que en la reconstrucción de la identidad de los pueblos latinoamericanos, se vuelve central el señalamiento de García Canclini en relación con el contexto de la hibridación cultural. Reconocer la "diferencia" es vital para instrumentar cualquier solución o propuesta que intente mínimamente ser democrática. Las demandas nacionales, regionales y étnicas, así como las relativas al género, la raza, la orientación sexual, la edad, la minusvalía y la religión, deben ser concebidas como formas políticas importantes y notorias de la diversidad de la experiencia.

El simple reconocimiento de tales particularidades puede llevarnos a una solución pluralista del conflicto tanto entre las naciones, regiones y etnias como entre sujetos de raza y género. Una filosofía del "dejar vivir" es políticamente más modesta y conformista que la de comprometerse con la realización de un amplio proyecto, como podría serlo la búsqueda de la democracia entendida como una actitud, un valor de nuestra formación. La democracia es combatir *el deseo de dominar, es pluralismo, tolerancia y reconocimiento de la pluralidad, no atropello*.[12]

---

11 Vaclav Havel, "¿El destino checo?", en *La Jornada semanal*, 24 de enero de 1992.

12 He retomado para esta parte, los planteamientos recogidos por la célebre militante comunista italiana Rossana Rossanda, en una serie

El pluralismo ha surgido actualmente en todos los discursos oficiales y no oficiales, tal vez porque representa la solución menos amenazante. El reconocimiento y la aceptación del pluralismo por parte de los marginales sólo puede significar su abdicación.

También se ha empezado a hablar de la diferencia, pero usada como un concepto transparente, acrítico y ahistórico que lleva a los sujetos a asumirse como miembros de un grupo al que brinda y del que recibe apoyo y "solidaridad".

El concepto que estamos proponiendo reconoce a la experiencia un significado político, a partir del cual la diferencia entre naciones e individuos está dada desde sus vivencias en el racismo, la etnicidad, la clase, el género y otros factores.

Presupone además, un mundo social que existe más allá de nuestro conocimiento y nuestro discurso; presupone una cierta confianza optimista en el método empírico y en la realidad ontológica; presupone una noción del sujeto humano visto como un agente social y político, activo y efectivo.

Con esta pragmática de la diferencia estamos en posibilidad de comprender que la democracia incluso va mas allá del pluralismo de las culturas híbridas, y su reconocimiento nos puede conducir a seguir aplazando la necesidad de la realización de un proyecto conjunto. El reconocimiento de la diferencia y sus causas nos muestra, en cambio, que en el intersticio de ellas podemos ubicar otras formas de opresión más sutiles, mismas que un proyecto democrático debe tomar en cuenta, sobre todo si la intención de este proyecto es recuperar la dignidad que se le ha expropiado a nuestra identidad.

---

de programas radiofónicos emitidos en el año de 1978. Los testimonios que conformaron este programa fueron generados por activistas feministas italianas y recoplilados en, Rossana Rossanda, *Las otras*, Ed. Gedisa, Madrid, 1982, pp. 143-164.

Bibliografía

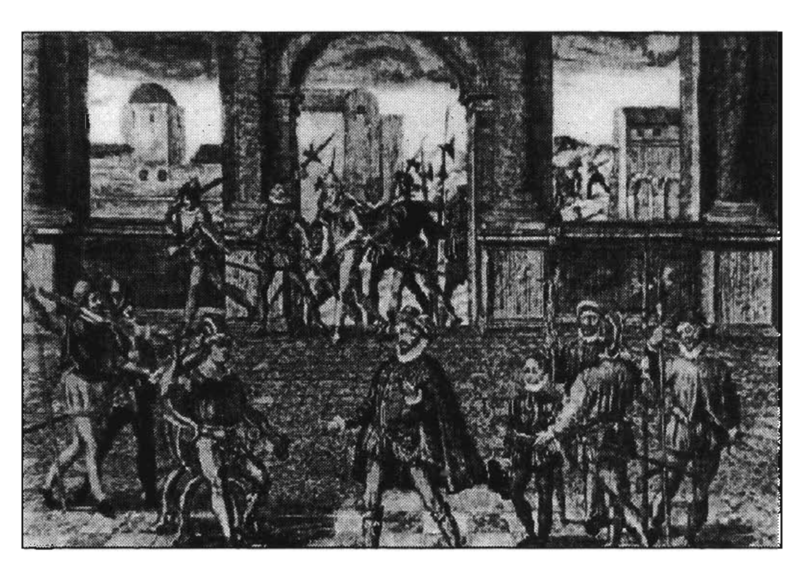
Bartra, Roger. *El oficio mexicano*, Ed. Grijalbo, México, 1993.

De Gortari Salinas, Carlos. III Informe de Gobierno, *La Jornada* sábado 2 de noviembre de 1991.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas*, Conaculta-Grijalbo, México 1989.

Havel, Vaclav. "¿El destino checo?", en *La Jornada Semanal*, 24 de enero de 1992.

Rossanda, Rossana. *Las otras*, Ed. Gedisa. Madrid, 1982.



Encuentro de dos mundos o asesinato de uno.

¿Qué hacer después del V Centenario en México?

*Javier Esteinou Madrid**
*Margarita Loera Chávez y Peniche***

La Conmemoración: una adición permanente

El Descubrimiento y la Evangelización de América hace 500 años, al igual que cualquier otro hecho histórico, puede ser revisado desde varios ángulos. Por ejemplo, es posible examinarlo como un mero reconocimiento a un hecho relevante; como el inicio del proceso de expansión y dominio del cristianismo sobre el territorio hoy llamado América. O bien como el nacimiento de una forma cultural resultante de la unión de las culturas indígenas y las de los países occidentales que participaron en la colonización; como la apropiación política

* Investigador del Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
** Investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

y económica del territorio americano por el europeo; como la ruptura violenta de las estructuras que daban cuerpo al mundo prehispánico; como el comienzo de un largo proceso de resistencia indígena, etcétera.

Independientemente de la diversidad de enfoques que existen, cualquier análisis sobre el pasado debe buscar el verdadero sentido de la ciencia histórica; es decir, la necesidad imperiosa de proyección del presente en la tarea de la reconstrucción del ayer. Así, lo asienta por ejemplo, Michel de Certau, cuando nos dice que la historia es la reconstrucción de los seres humanos de antaño, hecha por hombres y para hombres comprometidos en una amplia red de realidades humanas de hoy día.[1]

Claro está que en esta red de realidades presentes, la historia puede servir a su vez para distintos objetivos: para obtener el simple placer del saber; para justificación ideológica o implantación de determinadas estructuras políticas, sociales, económicas o culturales. O tal vez como una búsqueda de raíces fraccionadas o hechos heroicos aislados, que sirvan para fomentar nacionalismos o sentimientos de orgullo, a partir de los cuales se facilite la conducción ideológica de los pueblos. O finalmente, como un conocimiento que abra la oportunidad de meditar ¿De dónde venimos como sociedad?, ¿Quiénes somos ahora como comunidad? y ¿A dónde vamos como país y como personas?

Esto último, exige desde luego, aplicar el rigor de la ciencia histórica, pero más que esto, el aprender a reconocer a los demás seres humanos, independientemente de su religión, su raza o el grado de avance tecnológico en que se encuentren sus culturas. Tal exigencia empero, conduce a una ruptura total con la manera como se ha venido enfocando la Historia desde el momento en que Occidente impuso su ley ideológica al mundo.

---

1 Michel de Certau, *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1985.

No debemos olvidar que una herencia que recibimos de nuestros pueblos prehispánicos, fue la costumbre de sumar el conocimiento y la sabiduría ancestral de los distintos grupos humanos y culturas. Esa adición permanente tenía por objeto armonizar al hombre con el cosmos, con base en el más absoluto respeto por todo lo que integra a la naturaleza, incluyendo desde luego al ser humano propiamente dicho. Con tal fundamento, resultaba más fácil el preparar a la sociedad para un desarrollo y crecimiento integral, cuyo principio básico estaba ajeno a las formas del individualismo, tan arraigado en la cultura occidental.

En el pensamiento prehispánico, el hombre fue concebido como parte de un todo armónico; y aunque desde luego, no se logró la sociedad ideal que esos principios debieron dar, si heredó una sabiduría digna de ser reconocida porque abre pautas sólidas para mejorar nuestra vida actual. Y para entender a la naturaleza como la fuente de donde todo emana y no como algo a lo que hay que dominar, trastocar y explotar.

Lamentablemente durante la dominación colonial, la estructura de poder español tuvo que consolidarse en la negación de las culturas dominadas. Y no supo incorporar a su aparato hegemónico nada de la sabiduría prehispánica. Es cierto sin embargo, que esta última logró conservarse en parte de manera oculta. Pero el individualismo y la búsqueda del enriquecimiento personal, que ya para entonces nutrían ideológicamente de manera plena la Historia de Occidente, se fueron imprimiendo también como formas dominantes en nuestro devenir histórico. Aunque por un lado, individualismo y búsqueda contribuyeron a que avanzaramos en los terrenos de la tecnología; por el otro, en su afán lucrativo no dudaron en lastimar los equilibrios ecológicos y en conducir poco a poco a las conciencias humanas a actuar en detrimento de su integridad social y espiritual.

Con el transcurrir de los años, los modelos antes señalados, fueron dejando fuerte huella en nuestra sociedad. Como resultado, en la actualidad nos estamos enfrentando a males terribles de carácter económico, social y ecológico; pero sobre todo, a una incapacidad de

pensamiento y de formación mental y espiritual para solucionar aquellos males primero, y luego para alcanzar la condición de armonía e integridad que exige nuestra naturaleza histórica y humana.

Basta recordar algunos de los acontecimientos que se realizaron como parte de la conmemoración de lo que se llamó "El V Centenario del Descubrimiento de América", para demostrar que ni se intentó hacer de todo ese esfuerzo algo de utilidad al presente, ni se meditó en las necesidades concretas de este último. Más podemos hablar de la realización de meros espectáculos para la evocación de ayeres muertos, que de actos tendientes a la reflexión de un hecho histórico que pudo haber resultado de honda naturaleza transformadora. Por ejemplo, se construyeron representaciones de las carabelas "La Pinta", "La Niña", "La Santa María" y "El Guanahini", para reproducir los diversos viajes transoceánicos que efectuaron los primeros colonizadores de Europa a América.[2] Se llevó a cabo la reedición de códices sobre el Descubrimiento, la descripción, la predicación, la adquisición y la retención de las Indias Occidentales.[3] Se sembraron varios árboles mexicanos en la Isla de la Cartuja y en Moncloa, España.[4] Se solicitó la devolución del penacho de Moctezuma que se encuentra en uno de los principales museos de Austria.[5] Se remata-

2 *Una carabela de Colón llegará a América*, El Sol de México, 30 de septiembre de 1989; *Retiró España los fondos asignados al programa Mar-Hombre y Paz*, Excelsior, 14 de agosto de 1990; *Viajan 18 indígenas mexicanos en el Guanahini que zarpó de España el 13*, Excelsior, 22 de septiembre de 1990.

3 *V Centenario de America. Reedición de códices*, El Heraldo de México, 10 de marzo de 1991.

4 *Arboles mexicanos podrían ser plantados en el país Vasco*, El País, 8 de abril de 1988.

5 *No hay postura oficial sobre el Penacho de Moctezuma*, Ovaciones, 5 de marzo de 1990; *Pedirá México la devolución del Penacho de Moctezuma: F. O.*, La Prensa, 5 de marzo de 1990; *Flores Olea Gestionar ante Austria la devolución del penacho de Moctezuma*, El Día, 5 de

ron diversos documentos antiguos como la primera edición de la carta que Cristobal Colón escribió a los Reyes Católicos y otros más.[6] Significativamente, se incentivó la búsqueda de vida extraterrestre por parte de la Agencia Nacional de Aeronáutica y del Espacio (NASA), a partir del 12 de octubre de 1992.[7] Se emprendió la rehabilitación del ahuehuete gigante de Santa María del tule, en Oaxaca, que cuenta con 2,000 años de vida.[8] Se realizaron diversas exposiciones itinerantes de libros, monedas prehispánicas, arte culinario criollo, historia y arte colombino en España y América.[9] Se efectuó la edición comercial y exposición de diversos documentos como la *Cartografía Histórica de Tamaulipas* o las *Cartografías Antiguas de*

---

marzo de 1990; *Según activista Austria devolverá el Penacho de Moctezuma en 1992*, El Día, 14 de marzo de 1991.

6 *Rematarán una carta de Colón en París*, Excelsior, 20 de febrero de 1992.

7 *Festejará la NASA el V Centenario con la búsqueda de extraterrestres*, Excelsior, 18 de enero de 1992.

8 *Con 500 mil dls. rehabilitarán el ahuehuete de Oaxaca*, Unomásuno, 11 de marzo de 1992.

9 *Prepara España exposición del V Centenario del Descubrimiento de America*, El Sol de México, 24 de agosto de 1989; *Exposición Colombina para celebrar el V Centenario*, El Universal, 11 de octubre de 1990; *Recorrerá 23 ciudades españolas la exposición "América Entre Nosotros"*, Excelsior, 19 de enero de 1991; *México invited to "Genio 1992", Exposition on Columbus discovery*, The News, 19 de febrero de 1991; *La moneda prehispánica*, Suplemento El Futuro de un Nuevo Mundo. Anales de 500 años, 12 de octubre de 1992; *El cacao, ¿Moneda y Alimento?*, Suplemento Encuentro de Dos Mundos. Anales de 500 Años, Excelsior, 12 de noviembre de 1991; *60 países en la feria de Tenochtitlán*, El Universal, 13 de marzo de 1992; *Exposición itinerante para Europa y América*, Unomásuno, 12 de marzo de 1992; *Arte culinario criollo*, Suplemento Encuentro de dos Mundos. Anales de 500 Años, 18 de marzo de 1992.

Portugal.[10] Se organizaron diversas exposiciones nacionales e internacionales como la de Sevilla, en España.[11] Se discutieron precisiones históricas, como aquella de si otros europeos estuvieron antes de Colón en América, o si fue un "Descubrimiento", una "Invención" o una "Conquista", lo que sucedió a partir de 1492,[12] etcétera.

Como bien puede observarse, ninguna de las actividades anteriores acusa un interés profundo por lo que ocurrió con los herederos del mundo precolonial, es decir, los indios de entonces, los que les sucedieron y los que hoy viven en América. Tampoco se consideró con tanta intensidad como otras cuestiones, la forma en que aquellas culturas lograron sobrevivir y lo que sus esencias más íntimas pue-

10 *Las cartografías antiguas de Portugal siguen en exposición en el Naucali*, El Día, 11 de marzo de 1991; *"Cartografía histórica de Tamaulipas" editó el gobierno estatal como aportación al V Centenario*, Excelsior, 24 de noviembre de 1991:

11 *230 mil millones para el INAH en 1992*, 13 de diciembre de 1991.

12 *Polémica del descubrimiento y el encuentro*, Excelsior, 19 de julio de 1985; *Emancipación e identidad de América Latina: 1492-1992*, El Nacional, 2 de enero de 1998; *¿Genocidio, encuentro o descubrimiento de América?*, Punto, 8 de octubre de 1989; *El viaje de Cristóbal Colón y sus interpretaciones*, La Jornada, 17 de diciembre de 1989; *Descubrimiento o encuentro*; El Universal, 29 de diciembre de 1989; *Descubrimiento o conquista*, 13 de enero de 1990; *El descubrimiento de América, obra de portugueses e italianos*, Excelsior, 16 de julio de 1990; *Colón estuvo en América antes de 1492*, El Universal, 14 de noviembre de 1990; *Polémica en EU por Cristóbal Colón*, Excelsior, 14 de noviembre de 1990; *¿Quién descubrió a quién?*, El Sol de México, 9 de octubre de 1990; *Con el descubrimiento de América el mundo dejó de ser una cárcel para los europeos*, Unomásuno, 10 de octubre de 1990; *En América: el encuentro, descubrimiento*, Unomásuno, 9 de junio de 1991; *La idea de descubrimiento de América es una tontería*, Unomásuno, 25 de febrero de 1992; *La invención de América*, Excelsior, 15 de marzo de 1992; *¿Encuentro de dos mundos?*, Excelsior, 22 de marzo de 1992.

den aportar para mejorar las condiciones del hombre contemporáneo. Todos fueron actos etnocentristas, impregnados de tal inconsciencia que ni siquiera se enmarcaron en un análisis serio de las direcciones que ha tomado el mundo como consecuencia del dominio de Occidente en todo él. Nos preguntamos por ejemplo, ¿Qué significó para los organizadores de los actos, la gran cantidad de actividades que en memoria del año de 1492, llevaron a cabo los indígenas de todo el Continente Americano?

Tampoco se consideró el profundo cambio histórico que enfrenta hoy la humanidad, ni se tomaron las significaciones de acontecimientos como son la Caída del Muro de Berlín, que modificó el rostro del poder europeo dibujado después de la Segunda Guerra Mundial. O la presencia de la Perestroika que desrigidizó uno de los sistemas sociales más burocráticos de oriente. O el control a voluntad de los fenómenos de reproducción humana a través de la biogenética. Menos aún que la presencia del baile de "lambada" podría significar una forma de devolver al hombre contemporáneo la sensualidad perdida por el aprendizaje de la "civilización" urbana occidental.[13] ¿Y qué hay de la fase de sobrecalentamiento de la tierra en más de 8 grados por la producción del "efecto invernadero" que ha alcanzado el globo terráqueo?[14] ¿O del desciframiento genético de la composición humana;[15] de la construcción de las primeras platafor-

---

13 *Con ganas de bailar la Lambada*, Unomásuno, 4 de abril de 1990; *No prohibirán en Guatemala la película Lambada*, Excelsior, 5 de abril de 1990; *La Lambada baile que ya invadió la URSS*, Excelsior, 11 de septiembre de 1990.

14 *1990 puede ser el año más cálido del planeta desde hace 120 mil años*, Excelsior, 25 de abril de 1990; *El efecto invernadero modificó el calendario de tormentas y huracanes*, Excelsior, 26 de mayo de 1990; *El calentamiento de la atmósfera podría causar las constantes tormentas tropicales y ciclones*, Excelsior, 5 de junio de 1991.

15 *Proyecta E.U. descifrar la composición genética*, Excelsior, 25 de septiembre de 1989.

mas habitacionales para vivir en el espacio;[16] del nacimiento del ser humano de probeta;[17] del descubrimiento astronómico de la primera galaxia a punto de ser alumbrada?[18] Hizo falta reflexionar que estamos en la era de la terapia genética a base de transfusión de células producidas artificialmente;[19] y que vivimos una fase de la destrucción de una especie animal cada cuatro horas;[20] o que ya se creó la neurocomputadora que "piensa por si misma".[21]

Parecería que en nada trasciende que la "fusión nuclear en frío" haya cambiado las leyes milenarias de la física tradicional;[22] ni que la construcción de los mapas cromosómicos permite actualmente corregir las lesiones moleculares de los genes;[23] ni que el descubrimiento de un lugar en el cerebro humano está permitiendo producir

16 *La primera base espacial "Libertad a 250 millas sobre la tierra"*, Excelsior, 15 de julio de 1991.

17 *El nacimiento del primer niño de probeta en Pakistán pone de cabeza a la nación*, Excelsior, 25 de agosto de 1989.

18 *Descubren astrónomos de E.U.A la primera galaxia a punto de nacer*, Excelsior, 29 de agosto de 1989.

19 *Tratan por primera vez en la historia de la medicina a humanos con genes modificados*, El Universal, 30 de agosto de 1990. *La era de la terapia genética comenzó con la transfusión de células producidas*, Excelsior, 28 de abril de 1991.

20 *Cada cuatro horas desaparece una especie animal: James Flower*, Unomásuno, 9 de agosto de 1989.

21 *La revolución de las computadoras que piensan*, Excelsior, 29 de diciembre de 1989; *Japón en el umbral de la neurocomputadora*, Excelsior, 3 de enero de 1990.

22 *Se debate la fusión en frío lograda por S. Pons*, Excelsior, 12 de mayo de 1989; *Francia realiza su primera experiencia para lograr su fusión nuclear en frío*, Excelsior, 5 de mayo de 1989; *La fusión en frío opción energética: Mayer y Reitz*, Excelsior, 27 de mayo de 1991.

23 *El mapa cromosómico*, Excelsior, 12 de mayo de 1990; *La identificación del ADN*, Excelsior, 31 de junio de 1990.

nuevas medicinas;[24] tampoco que enfrentamos claros síntomas de agotamiento de los recursos no renovables.[25]

Hay la impresión de que la sociedad mexicana está viviendo una fase de fuerte deterioro de vida de sus mayorías, en virtud de la década de desarrollo perdido que ha sufrido, y pese a la urgente necesidad de reflexionar sobre ello, todo se olvidó o parece olvidarse ante tal Conmemoración. En olvido semejante cayó el hecho de que nuestra comunidad nacional está empezando a vivir otro modelo de desarrollo basado en la apertura de fronteras y en la presencia de una nueva "catequización cultural", derivada de las necesidades de expansión de los mercados modernos. Muy útil será el concepto ancestral de adición permanente.

Futuro cultural: las preguntas adecuadas

Para que el contenido y la orientación de lo que fue la Conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América se convierta hacia el futuro en algo útil que pueda ayudar a elevar nuestro nivel de vida, primero habrá que considerar de manera crítica la forma como los eventos que se realizaron fueron concebidos. De este análisis debe partirse, obviamente, para meditar realmente en el momento histórico en que vivimos. Después habrá que desprenderse de los contenidos etnocéntricos para aprender a considerar siempre y también a "los otros". O sea a los muchos grupos humanos que tanto tienen que aportar culturalmente a la humanidad de hoy y que han sido históricamente marginados por el hombre occidental.

De manera muy concreta nos referimos a los indígenas de nuestro país, a su concepción sobre el cosmos, a sus formas de relación con

24 *Descubren en el cerebro lugar para hacer medicinas*, Unomásuno, 14 de septiembre de 1990.

25 *Los recursos no renovables con claros síntomas de agotamiento*, El Financiero, 18 de septiembre de 1989.

la naturaleza y los hombres en su conjunto. Debe sobresalir el gran avance sobre el manejo del subconsciente humano que sus culturas desarrollaron, y que han venido guardando y enriqueciendo a través de la práctica, la costumbre cotidiana y la tradición oral.

Es más, podemos pensar que si aquellas ceremonias conmemorativas no se recuerdan vinculadas a la necesidad de elaborar las respuestas más penetrantes que –cada vez con menos paciencia– espera recibir el mexicano, en breve tiempo caerán en el olvido. Quizá resulte más fácil recordar dinámicas espectaculares más atractivas como fueron algunos partidos de futbol, la presentación de los "Concursos Miss Universo", la difusión de ciertas telenovelas de moda, el festejo de los premios automovilísticos de la "Formula I", la "Pelea del Macho Camacho", la "Entrega de los Arieles" o de "los Gramys". ¿Qué tipo de sociedad queremos y hacia donde vamos, o nos han dirigido?

Dentro de la enorme gama de necesidades que se deben afrontar para hacer de la Celebración del aniversario que nos viene ocupando un acto trascendente y profundamente rico, creemos que destacan 4 líneas de prioridades. Deben retomarse para analizar la situación y buscar los elementos de solución para las mismas. Estas realidades priorizas son: la situación de la calidad de vida material de la sociedad mexicana; el margen de participación sociopolítico con que cuenta la comunidad nacional; el estado de nuestra identidad como nación y la elaboración de una cultura para la sobrevivencia del país.

En cuanto a la situación de la calidad de vida material de la comunidad mexicana, creemos que algunas guías útiles para enfrentar esta situación pueden encontrarse al responder las siguientes interrogantes:

¿Cuál es el nivel de satisfacción de las necesidades básicas de nuestra sociedad que se han logrado cubrir en estos 500 años de convivencia bicultural? ¿Cuáles son la demandas básicas que todavía persisten después de transcurrir este largo periodo de contacto con la cultura europea y que se puede hacer para contribuir a resolverlas?

¿Qué se puede hacer desde la acumulación de tantos siglos de cultura para incrementar los grados de bienestar social?

En relación al nivel de participación sociopolítica, algunas de las directrices que nos ayudarían a clarificar este horizonte, serán evidentes al responder el siguiente cuestionamiento:

¿Cuál es el margen actual de participación social y política con que cuenta la sociedad mexicana después de la presencia española-europea? ¿Cuál es el estado actual de reconocimiento y de representatividad que tienen los 15 millones de indígenas en la sociedad mexicana moderna? ¿Qué opinan los múltiples grupos minoritarios de nuestra República sobre el contacto (por algunos, mejor llamado "encontronazo"), entre la cultura occidental y las de los grupos indígenas?

En cuanto a la identidad, creemos que algunas líneas que deben dirigir esta acción deben fundamentarse en las respuestas a lo siguiente:

¿En qué consiste nuestra identidad actual de mexicanos? ¿Qué bases esenciales hemos perdido de nuestro conocimiento para crecer como personas y sociedad para ser felices? ¿Qué elementos básicos de nuestra personalidad como país tenemos que recobrar para fortalecernos como sociedad pluricultural?

En cuanto a la cultura, debemos preguntarnos primero:

¿Cuáles son las características de nuestra cultura nacional que nos ha dejado el contacto con España y otras naciones del Viejo Continente? ¿Cuáles son las necesidades culturales fundamentales que se han cubierto en estos 5 siglos de vida de nueva civilización? Ante el acentuamiento de la sociedad industrial que cada vez entra en mayor contradicción con la naturaleza y con una parte básica de la esencia del ser humano ¿cuáles son las bases de nuestra cultura originaria que requerimos rescatar para sobrevivir? ¿Desde que principios culturales tenemos que impulsarnos hacia el futuro para avanzar auténticamente como comunidad humana?

En síntesis, que a partir de lo que fue la Conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, podemos iniciar una re-

flexión muy profunda a partir del alma del hombre contemporáneo, y no desde su ocultamiento u olvido, para colocar un grano de arena que sirva para humanizar a nuestro país en los tiempos de cambio mundial, y no sólo decorarlo.

Más de 500 años de Cultura en México se terminó de imprimir en invierno de 1994 en los talleres de Amacalli Editores, S.A. de C.V., Av. México Coyoacán No. 421, Col. Xoco General Anaya, C.P. 03330 México D.F., Tel. 604 72 63. El tiraje consta de 1000 ejemplares.





Formato de Papeleta de Vencimiento

El usuario se obliga a devolver este libro en la fecha señalada en el sello mas reciente

Código de barras. 2893296

FECHA DE DEVOLUCION

- Ordenar las fechas de vencimiento de manera vertical.
- Cancelar con el sello de "DEVUELTO" la fecha de vencimiento a la entrega del libro.



Más de 500 años de cultur

